ط/۸۵۲

معالم الدین
خطی
جلد ۸۵۲ / اهدایی آقای سید محمد صادق
طباطبائی

شماره ثبت کتاب : ۳۱۵۵۷
۳۸۱۱۰

تاریخ ثبت : ۱۳۵۰۳

ط
۸۵۲
۳۱۵۵۷

۴ / ۸۵۲

معالم الدین

طابع ؟

جلد ۸۵۲ – اهدایی آقای سید محمد صادق

طلب جلد ثانی

شماره ثبت کتاب : ۳۱۵۵۷

۳۸۱۱۰

فیلم شریف : ۱۳۵۰۳

اللهم وفقني بالاتمام

وبه نستعين

كتاب بسم الله الرحمن الرحيم المعالم الاصول

الحمد لله المتعالى فى عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصى نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدى فلا اول سواه الدائم السرمدى فكل شئ مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا يقربنى الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطايا استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط فى جنب مولاه واسئله العصمة من الخطاء والخطل والسداد فى القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله

گفتم که ... سلیمان ... زمن قبول بکن این نیاز مور ...
ضعیف مور ... بتحفه ... خدمت سلیمان ...

الله وحده لا شريك له الملك الكريم الذى لا تخيب لديه الآمال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقاهم وسلم تسليما اما بعد فان اولى ما انفقت فى تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين والاثر فى معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمرى انه المطلب الذى يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذى يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذى يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة فى الدار الاخرى ولقد بذل علمائنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين فى تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا فى

تنقيح مسائله كدّهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم
وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم وكم صنّفوا فيه من
كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر
كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية
وايضاح يحلّ من قواعد المشكل وبيان يكشف من سرائر
المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح
الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة مسالكه
عن الشرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى ودروس
مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى
المطلب في الآفاق ومهذّب جمل يسعف في مختلف الاحكام
لكامل الانتصار ومعتبر مدارك يحسم مواد النزاع من
صحيح الآثار ولمعة روض ترتاح لتمهيد اصولها الجنان
وروضة بحث تدهش بارشاد فروعها الاذهان فشكر
الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرّهم وحيث
كان من فضل الله علينا ان اهّلنا لاقتفاء آثارهم حينا

الاسوة بهم في ذلك العلم شرعنا بتوفيق الله تعالى في تاليف هذا الكتاب
الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل
الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه
تحرير الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل و
المدلول بعبارات قريبة الى الطبايع وتقريرات مقبولة عند
الاستماع من غير ايجاز موجب للاخلال والاطناب معقب للملال
وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم
اتضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبتني
حيث تزل الاقدام على صراطه المستقيم قد رتبنا كتابنا هذا
على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في
مقصدين المقصد الاول في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ
مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه
على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان
موضوعه ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع
درجته وعلو مرتبته امر كفى انتظامه في سلك الضرورة

مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء في
هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على
ما يتأدى به الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد
ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهي ان
المقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف
للموجود ثم الموجود ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان
الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل و
لا شك ان العاقل اشرف فالعالم حينئذ اشرف المعقولات
فصل واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع
منه الاول قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما نزل على نبينا
صلوات الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك
الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي
علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلام المجيد بذكر
نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد
نعمة اعلى من العلم لكان اجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب

التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها
على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى
ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة
وآخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة
فكانه سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية
الخبيثة ثم صرت في آخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة
الثاني قوله تعالى الذي خلق سبع سموات ومن الارض
مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه سبحانه
جعل العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك
جلالة وفخرا **الثالث** قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم **الرابع**
قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
انما يتذكر اولوا الالباب **الخامس** قوله تعالى انما يخشى
الله من عباده العلماء **السادس** قوله سبحانه شهد
الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم ومنه قوله

ما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الاية السابع قوله تعالى
قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب الثامن
قوله يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات
التاسع قوله تعالى مخاطبا لنبيه ص عليه وآله الصلوة والسلم
امرا له مع ما اتاه الله من العلم والحكمة وقل رب زدني علما
العاشر قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا
العلم الحادي عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس
وما يعقلها الا العالمون فصل واما السنة فهي في ذلك
كثيرة لا تكاد تحصى منها ما اخبرني به اجازة عدة من
اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين
بن ابو الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تأييده والشيخ
الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس
الله روحه والسيد العابد نور الدين علي بن السيد
فخر الدين الهاشمي بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد
الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته

خاتمته عن شيخ الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي
الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن
شيخ ضياء الدين علي ابن شيخنا الشهيد عن والده قدس
الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد ابن الشيخ الامام
العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن
والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق السيد نجم الملة والدين
ابي القسم جعفر ابن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه
عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن
الشيخ الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه
العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن
بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد ابن الحسن الطوسي
عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن
النعمان عن الشيخ ابي القسم جعفر ابن محمد بن قولويه عن
الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد ابن يعقوب عن محمد بن الحسن
الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله

بن ميمون القداح حينئذ وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلى
بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر ابن محمد الاشعري عن عبد
الله بن ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن
ميمون القداح عن ابى عبد الله عليه السلم قال قال رسول
الله صلى الله عليه واله من سلك طريقا يطلب فيه علما
سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة ليضع اجنحتها
لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم من فى السموات
ومن فى الارض حتى الحوت فى البحر وفضل العالم على العابد كفضل
القمر على ساير النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء
ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم
فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد
محمد بن نعمان عن الشيخ الصدوق ابى جعفر محمد بن على
بن الحسين بابويه القمى رحمه الله عن ابيه عن سعيد بن
عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى عن يونس

بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعيد بن
طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين عليه
السلم تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح و
البحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند
الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه
سبيل الجنة وهو انيس فى الوحشة وصاحب فى الوحدة
وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما
يجعلهم فى الخير ائمة يقتدى بهم وترمق اعمالهم وتقتبس
اثارهم وترغب الملائكة فى خلتهم يمسحونهم باجنحتهم فى
صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى و
قوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار
ويمنحه مجالسة الاخيار فى الدنيا والاخرة بالعلم يطاع الله
ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام
وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه
يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء **فصل** وبالاسناد

عن محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه
عن الحسن بن ابى الحسين الفارسى عن عبد الرحمن بن
زيد عن ابيه عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رسول
الله صلى الله عليه واله طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة
الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن احمد بن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب
عن هشام بن سالم عن ابى حمزة الثمالى عن ابى الاسحاق
السبيعى عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين السلام يقول
ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به آلا
وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم
مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفى لكم وان
العلم مخزون عند اهله قد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه
وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن
خالد عن ابى البخترى عن ابى عبد الله عليه السلام قال
ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما

ولا دينارًا وانما اورثوا الاحاديث من احاديثهم فمن
اخذ بشىء منها فقد اخذ حظًا وافرًا فانظروا علمكم هذا
عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت فى كل خلف عدو
لا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل
الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن على بن سعد رفعه
عن ابى حمزة عن على بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم
الناس ما فى طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض
اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت
عبيدى الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك
للاقتداء بهم وان احب عبيدى الى التقى الطالب للثواب
الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل عن الحكماء وعنه
عن على بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
جميعا عن ابن عمير عن سيف بن عميرة عن ابى حمزة عن ابى
جعفر ع قال قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد
وعنه عن الحسن بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان

ابن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه
السلام رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده
في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له
هذه الرواية ايهما افضل قال الرواية لحديثنا يشد به
قلوب شيعتنا افضل من الف عابد فصل ومن اهم ما
يجب على العلماء مراعاة تصحيح القصد واخلاص النية
وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في
قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل
الخليقة وقهر القوتين الشهوانية والغضبية وقد روينا
بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رضي الله عنه
عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام و
عن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله
القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر احمد الصيقل
بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب
البصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال طلبة العلم ثلاثة

ثلاثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء
وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل
وصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية
الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى
من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه
وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على
مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم
هاضم ولدينهم حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء
اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد
تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا
داعيا مشفقا مقبلا على شأنه عارفا باهل زمانه مستوحشا
من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه
يوم القيمة امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
ابن عيسى وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن
عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن

قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله صلى الله ع
واله منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من
الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك
الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن
اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن
على بن محمد عن الحسن بن على الوشا عن احمد بن عائذ عن ابي
خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا
لم يكن له في الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة اعطاه الله
خير الدنيا والاخرة عنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن القسم
بن محمد الاصبهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن
ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا
فاتهموه على دينكم فان كل محب لشئ يحوط ما احب وقال ع
اوحى الله الى داود عليه السلام لا تجعل بيني وبينك عالما
مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك
قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان

انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه محمد بن اسمعيل عن
الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله
عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب العلم ليباهي به العلماء
او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء
مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها **فصل و**
روينا بالاسناد السابق عن شيخ المفيد محمد بن النعمان
عن الشيخ الصادق محمد بن على بن بابويه رحمه الله عن على
بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن
جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي
قال حدثنا عبد الله ابن احمد قال حدثنا اسمعيل بن مفضل
عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين على بن الحسين
ابن على بن ابي طالب عليهم السلام قال حق سايسك بالعلم
التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه و
الاقبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسئله
عن شئ حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه

احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك
بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا
ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة
الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس
وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما
لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت
في تعليم الناس ولا تخرق بهم ولا تضجر عليهم زادك الله من
فضله وان انت منعت الناس علمك او خرقت بهم عند
طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم
بهاؤه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد
عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مؤدبي
علي بن الحسين السعد ابادي ابو الحسن القمي قال حدثنا
احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان ابن جعفر
الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان
علي عليه يقول ان من العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا

ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم
جميعا او خصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا
تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيدك ولا تكثر من
القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول
صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك
منها بشيء والعالم اعظم اجرا من القائم الصائم الغازي
في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها
بشيء الى يوم القيمة فصل ويجب على العالم العمل كما يجب على
غيره لكنه في حق العالم اكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب
المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله وعقاب
العاصيات منهن ضعف ما جعله لغيرهن وليجعل له
حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس
ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا
بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان

بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير
المؤمنين ع عن النبي ص انه قال في كلام له العلماء رجلان
رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا
هالك وان اهل النار ليتاذون من ريح العالم التارك
لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا
الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة
وادخل الداعي النار بترك علمه واتباعه الهوى وطول
الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي
الاخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع
قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل
فان اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن
ذكره عن عبد الله بن القسم الجعفري عن ابي عبد الله ع
قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما

يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن
القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد عن
ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عليهما السلام فسأله
عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسال عن مثلها فقال علي بن
الحسين عليهما السلام مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما
لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد
صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال
قال امير المؤمنين في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس
اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون وان العالم العامل
بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رأيت
ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ من
علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر
لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم
فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان

تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه
واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر و
من يعص الله يخيب ويندم وعنه عن علي بن محمد بن سهل بن
زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح
عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابائه عليهم السلام قال جاء
رجل الى رسول الله صلعم فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات
قال ثم مه يا رسول الله صلعم قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال
ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره فصل
ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار
عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية
بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا
العلم وتزينوا معه بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا
لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم
بحقكم عنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
عن حماد بن عثمن عن الحرث بن المغيرة البصري عن ابي عبد

عبد الله ع في قول الله جل وعز انما يخشى الله من عباده
العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله
فعله فليس بعالم عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد
البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين
الا اخبركم بالفقيه حتى الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة
الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله
ولم يترك القرآن رغبته عنه الى غيره الا لا خير في نسك لا ورع
فيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن
ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام
قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول يا طالب العلم ان
للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلاث
علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة
ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد
عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله

دهقان عن درست بن ابی منصور عن عروة بن اخی شعیب
العقرقوفی عن شعیب عن ابی بصیر قال سمعت اباعبد الله ع
یقول کان امیر المؤمنین یقول یا طالب العلم ان العلم ذو
فضائل کثیرة فرأسه التواضع وعینه البرآءة من الحسد و
اذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن
النیة وعقله معرفة الاشیاء والامور ویده الرحمة ورجله
زیارة العلمآء وهمته السلامة وحکمته الورع ومستقره النجاة
وقائده العافیة ومرکبه الوفآء وسلاحه لین الکلمة وسیفه
الرضآء وقوسه المداراة وجیشه محاورة العلماء وماله
الادب وذخیرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف وماؤه
الموادعة ودلیله الهدی ورفیقه محبة الاخیار وعنه عن
علی بن ابراهیم عن ابیه عن القسم بن محمد عن سلیمان بن
داود المنقری عن حفص بن غیاث قال قال لی ابو عبد الله ع
من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعی فی ملکوت السموات
عظیما فقیل تعلم لله وعمل لله وعلم لله فصل ولما تبین

ان کمال العلم انما هو بالعمل تبین انه لیس فی العلوم بعد المعرفة
اشرف من علم الفقه لان مدخلیته فی العمل اقوی مما سواه
اذ به تعرف اوامر الله تع فتمتثل ونواهیه فتجتنب ولان متعلقه
معرفة احکام الله تع اشرف المعلومات بعد ما ذکر ومع ذلک فهو
الناظم لامور المعاش وبه یتم کمال نوع الانسان وقد روینا
بطرقنا عن محمد بن یعقوب عن محمد بن الحسن وعلی بن محمد
عن سهل بن زیاد عن محمد بن عیسی عن عبد الله بن عبد الله
الدهقان عن درست الواسطی عن ابراهیم بن عبد الحمید عن
ابی الحسن موسی ع قال دخل رسول الله ص المسجد فاذا جماعة قد
اطافوا برجل فقال ما هذا فقیل علامة فقال وما العلامة
فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقایعها وایام
الجاهلیة والاشعار العربیة قال فقال النبی ص ذاک علم لا
یضر من جهله ولا ینفع من علمه ثم قال النبی ص انما العلم ثلثة
آیة محکمة او فریضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل
وعنه عن الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی الوشا

وقف

عن حماد بن عثمن عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه
في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن الشاذان
عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع
قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة
والتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن
ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن
ابي عبد الله ع قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى
ابليس من موت فقيه عنه عن علي ابن ابراهيم عن ابيه عن ابن
ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المؤمن
الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي
حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام
يقول اذا مات مؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع
الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان
يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان

المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة
لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن
احمد بن محمد بن سليمان الزراري عن علي بن الحسين السعد
ابادي عن احمد بن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال وحرام
تاخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب او
فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد
الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع
ان لي ابنا قد احب ان يسئلك عن حلال وحرام ولا يسئلك
عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسئل الناس عن شيء افضل
من الحلال والحرام فصل الحق عندنا ان الله تعالى انما
فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان
نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم
تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول
ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز

تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن
خالد عن بعض اصحابنا عن علي ابن اسباط عن اسحق بن عمار
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ليت السياط على رؤس
اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام فصل الفقه
في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام
العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرامته وشجاعته
وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية
المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا
عن ادلتها علم الله سبحانه وتعالى وعلم الملائكة والانبياء
وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه
ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك
لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي فهو
حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم
المعين هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم

حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام
البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك
لانا لا نريد به العامي بل من يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون
عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس
بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج
اكثر الفقهاء عنه وان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام
بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن
لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف
اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا
نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد
فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ
لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام
كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ العلم ما
بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه
ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك

قوله لم يكن مبذولا لكل طالب الخ لا يخفى ان هذا الايلام ما ذكرا اولا من ان الغرض من خلق العبد ايصال هذا النفع اليه اذ على هذا ربما لا يعلم العمل الذي هو شرط الاستحقاق فلا يصل اليه النفع بل نقول في الكفار الذين علم الله تعالى انهم لا يؤمنون انه لا يستقيم كون ايصال هذا النفع غرضا له تعالى في خلقهم نعم يمكن ان يقال ان الغرض اعطاء القدرة على تحصيل المواهب الاخروية وهذا يحصل بالنسبة الى الكل لكن في الاحتياج الى هذا ودخله فيما هو بصدده من بيان الاحتياج الى الفقه تأمل [illegible]

[illegible]

ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلابد وان يكون
عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة
ليست بمنافع وانما هي دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع
الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد
هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا
بالالام المتضاعفة فلابد ان يكون الغرض شيئا آخر مما
يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم
المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل
انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذا
الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا
العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع
العظيم وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن
ابي عبد الله ع قال لوددت ان اصحابي ضربت روسهم

بالسياط حتى تفقهوا عنه عن علي بن محمد بن عبد الله
عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن ابي حمزة قال سمعت ابا
عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم
في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون عنه من الحسين بن محمد عن القسم بن
الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من
لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك
له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة
العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت
البرقي قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن
ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء القلا عن ابيه محمد بن
مسلم قال قال ابو عبد الله ع لو اوتيت بشاب من شباب
الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر ع يقول

فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق
عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا
ان المراد بها الكل كما هو الظ لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب
انه حقيقة في العموم فقولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء
عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان
يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من الماخذ والشرائط
بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ
شائع في العرف فانه يق لفلان علم النحو مثلا ولا يراد انه
مسائله حاضرة عنده على التفصيل في فعدم العلم بالحكم في
الحال الحاضرة لا ينافيه واما عن سؤال الظن فيحمل العلم
على ما معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع
من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شائع في الاستعمال
سيما في الاحكام الشرعية وما يق في الجواب ايضا من ان
الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي
علمية الحكم فضعفه ظ عندنا واما عند المصوبة القائلون بان

بان كل مجتهد مصيب كما سياتى الكلام فيه انشاء الله تعا
في بحث الاجتهاد فله وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم
على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال واعلم ان لبعض العلوم
تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او
لاشتماله على مبادى العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور
التى ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة
عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم و
استغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث
في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث في
معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن اصول
الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا
يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان
صحة الطريق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة والنحو
والصرف فلان من مبادى هذا العلم الكتاب والسنة
واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هى العلوم

التى يجب تقدم معرفتها عليه فى الجملة ولبيان مقدار الحاجة
منها محل اخر اصل ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة
لغيرها ويسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه
ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات
الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادى ولما
كان البحث فى علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعنى الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والحرمة ومن الصحة والبطلان
من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان
موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير
ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة
والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه
وجزئياته ومسائله هى المطالب الجزئية المستدل
عليها فيه المقصد الثانى فى تحقيق مهمات المباحث الاصولية
التى هى الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب
المطلب الاول فى نبذ من مباحث الالفاظ اصل تقسيم اللفظ

اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع
الشركة فيه وهو الجزئى او لا يمنع وهو الكلى ثم الكلى اما ان يتساوى
معناه فى جميع موارده وهو المتواطى او يتفاوت وهو المشكك
وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعانى متصلة
كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ
واتحد المعنى فهى مترادفة وان تكثرت المعانى واتحد اللفظ
من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها
ثم استعمل فى الباقى من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز
وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوى
او الشرعى او العرفى وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل
اصل لا ريب فى وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية
فقد اختلفوا فى اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل
الخوض فى الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع
فى ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة فى
خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق فى تلك المعانى

كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة
للدعاء، واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها
في اللغة للنماء، واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد
وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها
كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني
بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها
او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان
اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة
القرائن فتكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية ويظهر ثمرة
الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع
فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناءً
على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع
فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا
نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها
من الاقوال والهيات وان الزكوة اسم لاداء مال مخصوص

والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع
ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك
علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها
لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم
في استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية بل يجوز
كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها
ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي
ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير
قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان
اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني
والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان
حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في
المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ
عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية
لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل

الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسما لمعانيها
الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت
بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى
اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم ح هو كونها حقائق عرفية
لهم لا حقائق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله
فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة
بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع
فهي حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما
اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة
انما هو بالنسبة الى الشرع لا الى الشارع حجة النافين وجهان
الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون
بما يتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم
اياها النقل ذلك الينا لشاركنا لهم في التكليف ولو نقل
فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع

وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي
في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية
لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها
بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا يكون
عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن
عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون
عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا
واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد
بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح
لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم
شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم
بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم
وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة
وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها

الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في الغ
اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها
لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القران
كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق
القران على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة
واية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه
نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض
الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة
فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط
البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض
منه فيقع هذا الجزء ويراد بالماء مفهوم الكلي ويقع على بعض
الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك
المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة
انه قران وبعض من القران بالاعتبارين على انا نقول
ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا

وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران
اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق ان يقال
لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقايق
فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة
اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل وانه غلب في زمانه و
اشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في
فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق
بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب
النافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف
لدليل المثبتين **اصل** الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب
وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان
القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان
الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا
ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه
في التثنية والجمع ورابع نفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم

اختلف المجوّزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد
بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب
حمله عليه ح وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى
عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة
لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبيّنه من بطلان ما يتمسك
به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند
اطلاق اللفظ فافتقر في ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار
القيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه
لكن وجود العلاقة المصححة للتجوّز اعني علاقة الكل والجزء
يجوّزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال
اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا
وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزؤ منه سلمنا
لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل
تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا

ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت
المراد بوجود علاقة الجزء والكل ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين و
يستعمل حينئذ في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع
للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد
ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد
الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة
كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى
الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة
الجزء وهو غير مشترط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال
ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد
بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات
الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون
المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد
حينئذ فكما انه يجوز ارادة المعنى المتعددة من الالفاظ المفردة
المتعددة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا

في معنى بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين
وان الاستعمال له في [illegible] كل منهما اذا كان بطريق الحقيقة
يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له
خاصة وهو محال بيان الملازمة ان [illegible] له ثلثة معان
هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله
في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا
وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده
فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما
وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء
باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم
والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا
لا بقاؤه لكل واحد منهما منفردا وغاية ما يمكن حينئذ ان يقال
ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع
لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى التسمية ذلك
استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال فذلك

لكنا ما هو كل منهما استعماله فيهما معا [illegible] قرينة احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله في [illegible] بطريق الحقيقة

وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية
والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف
المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى
المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وجه
وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان
هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة
الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة
له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد
بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند
الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي
حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه
هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه
مع غيره على ما هو شأن الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق
في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة
في كل منهما والجواب ان الوحدة يتبادر من المفرد عند

اطلاقه وذلك اية الحقيقة وحينئذ فالمعنى الموضوع له فيه
ليس هو الماهية لا بشرط شئ بل هي بشرط شئ واما فيما عدا ه
فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند
التجرد عن القرينة قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من
في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم و
الجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود
من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف
لذلك قطعا وقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي فان
الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما
مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل
واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء
باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير
فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير
خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله
يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن

مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن
بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن
بما عندنا راضون وعلى هذا يكون قد كرر اللفظ مرادا
به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز
بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه
حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان
المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على
ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره
في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل واختلفوا
في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في
استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون
ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه
حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز
استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين
اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة

دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك
اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن
الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا يعانده
حيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر
اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناه على اعتبار
الاخر وكلامه ح متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه
لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا اذ
ان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون
اللفظ فيه مجازا ايضا المطلب الثاني في الاوامر والنواهي
وفيه بحثان الاول في الاوامر اصل صيغة افعل وما في
معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى
وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب
فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب
وقال علم الهدى رضي الله عنه انها مشترك بين الوجوب
والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة

حقيقة في الوجوب فقط وتوقف قوم في ذلك فلم يدروا اللوجوب
هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلاثة اشياء الوجوب والندب
والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الاذن
وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلاثة السابقة
والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ
بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول
انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا
وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو
معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة
غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض
فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك لو كانت في الواقع
موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة
اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى
مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد
بالامر اسجد في قوله تعالى اسجدوا لادم فسجدوا الا

عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم
قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند
لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال
وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وحينئذ فاذا
استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له
باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي
وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين
انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن
ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم واحتجوا
لكونه مجازا بان استعماله لها استعمال في غير ما وضع له اولا
اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان داخل
فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ
مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في
احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه
وجواب المانعين عن حجة المجوز ظاهر بعد ما قررناه في

في وجه التنافي واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد بطلان
الاولى وتزيد الحجة على مجازيته بان فيها خروجا عن محل النزاع
اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون
كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا
في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي
شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا
فيه فان الثاني للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل و
يسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك
لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا
وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي
في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه
اللفظ حينئذ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في
اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها
لان ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة
ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من

ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه
بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعراض ولولا ان
صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف
الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت
على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة له في ذلك على
وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه
قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر
عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن
الحذر حينئذ ولا ريب انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب
اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك
محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان
الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب
لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر

الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما
يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا
المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان
بالمامور به واما المعنى الذي ذكره فبعيد عن الفهم غير
متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها
في الاية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل
قوله تعالى في الاية عن امره مطلق فلا يعم والذي افادته الوجوب
في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم
مثل ضرب زيد واكل عمرو واية ذلك جواز الاستثناء منه
فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره
الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة
في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة
مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه
الذم وقد اعترض بانه لا يمنع كون الذم على ترك المامور به بل على

تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين وثانيا بان الصيغة يفيد الوجوب عند انضمام القرينة
اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب
واجيب عن الاول انه لا يجوز ان يستحق الذم بترك الركوع والويل بواسطة
التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع
كعقابهم على الاصول وان كان غيرهم لم
يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا
لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب
الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة
احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله
عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة
انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب
واجيب بالمنع من رده الى المشيئة وانما رده الى استطاعتنا
وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق
بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من

من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر
اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف
ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان
السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوع لطلب
الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكن
لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك
لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور
عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة
القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة
في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب
كقوله تعالى فكاتبوهم فان كان موضوعة لكل منهما لزم
الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة
في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك
والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب
المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة

انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه
والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا
تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا
لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم
يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه
معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة
الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او القدر المشترك
ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل
منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاولى مختص باحد
المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما نظرا
الى ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا
لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني فيتساويان وليس كما
توهم لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية
الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كل
من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على

على التقدير الاول اقل كان بالترجيح اولى لم يقم عليه الدليل حتى
احتج السيد المرتضى على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال
صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والمتعارف
والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما
يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة
الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة
على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة
ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه وتعالى
او من رسوله عليه وآله السلام لم يقل صاحبه هذا امر
والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل
اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة
من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين
لهم وتابعي التابعين فطالما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا

عن القانون الذى ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك
حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة فى هذا
الباب قال ره واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون
فى هذا الحكم الذى ذكرناه وان اختلفوا فى احكام هذه الالفاظ
فى موضوع اللغة ولم يحملوا ظواهر هذه الالفاظ الا على ما
بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا فى مواضع من كتبنا
ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد
بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان
مجرد استعمالها فى الندب لا يقتضى كونه حقيقة ايضا بل يكون
مجازا لوجود امارته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان
استعمال اللفظة الواحدة فى الشيئين او الاشياء كاستعمالها
فى الشئ الواحد فى الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت
نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء فى الاستعمال اما مع
التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات
الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه

احتجاجه على انه فى عرف الشرع للوجوب فيحقق ما ادعينا
اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة
لان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعى تغيير اللفظ عن موضوعه
اللغوى وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعاءه
فى اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب فى القرآن
والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد فى القرآن
او السنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف
بانه لو ثبت كونه موضوعا لشئ من المعانى لثبت بدليل
واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما
النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة
تقتضى بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد
فى الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع
الحصر فان هيهنا قسما آخر وهو ثبوته بالادلة التى قد مر ذكرها
ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات
الدالة على المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك

بين الثلثة اشياء استعماله فيها على حد و ماسبق فى احتجاج
السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب وحجة القائل
بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال بانه
لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب
وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة
بنحو ما تقدم من احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل
جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن
الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر فى الندب كان
شايعا فى عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى
احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح
الخارجى فيشكل التعليق فى اثبات وجوب بمجرد ورود الامر
منهم عليهم السلام اصل الحق ان صيغة الامر بمجردها
لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما يدل على طلب الماهية
وخالف فى ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها
منزلة ان يقال افعل ابدا وآخرون فجعلوها للمرة من غير

زيادة عليها وتوقف قوم فى ذلك فلم يدروا لايهما هى لنا ان
المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار
خارجان عن الحقيقة كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول
القائل اضرب غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب
كذلك غير متناول للعدد فى كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما
يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها
الامتثال لصدق الحقيقة التى هى المطلوب بالامر بها وبتقرير
آخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل
اعنى المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا
او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقييده بصفات المختلفة
ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة
له على خصوصية شئ منها ثم انه لا خفاء فى انه ليس المفهوم
من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعنى معنى المصدر فيكون
معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب
من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما

يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا
يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول
الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا
عن الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه
احدها انها لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة
وقد تكرر قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك
الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب
والثالث ان الامر بالشئ نهي عن ضده والنهي يمنع عن
المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن
الاول المنع عن الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من دليل
آخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار و
عن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو
باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق
فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها
في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا

التكرار في الامر مانع عن فعل غير المامور به بخلافه في النهي
اذ التروك تجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم
كون الامر بالشئ نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام و
ارادة الترك منه نمنع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن
المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك
دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة
دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة في ساعة
يقتضي المنع من السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه
اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا
ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان
المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر
في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال
فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل
مرة ثانية او ثالثة لعد ممتثلا وآتيا بالمامور به وما ذلك
الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار و

وقف

طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل باتهما وقع واحتج المتوقفون

بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له

والاحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن

ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من

اللفظ امارة وضعه له وعدم دليل على عدمه وقد بيّنا

انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في

اثبات مثله **اصل** ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان الامر المطلق

يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد

رضي الله عنه هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف

في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة

منهم المحقق ابو القاسم ابن سعيد والعلامة ره الى انه لا يدل

على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان

مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان

مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان

عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له

له عليهما حجة القول بالفور امور ستة الاول ان السيد اذا

قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عدّ عاصيا

وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد في العصاة

واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة ولان العادة

قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا

ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى

ذم ابليس على ترك السجود لادم عليه السلام بقوله سبحانه

ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم

يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تأمرني

بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون

الامر مقيدا بوقت معين فلم يات بالفعل فيه والدليل

على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي

فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب

ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة

فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه

غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف
حينئذ ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم بذلك الوقت اذ
كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في
الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب
من جهتين احدهما النقض بالموسع بجواز التاخير فيه لا نزاع
في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير
معينًا اذ يجب حينئذ تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما
اذا كان جائزًا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم
التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من
ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها
لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها
فيجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا
الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الا
اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل با
واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق

لا على وجوبها والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق
لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال
لمن قيل له صم غدًا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان
العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز
تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر الا
على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه
المادة وذلك ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر كا
زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما
يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب
جوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانك قست الا
في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه
ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما لان الامر لا يمكن توجهه
الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا
واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما
محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا الدليل السادس ان

النهي يفيد الفور فيفيد الامر لانه طلب مثله وايضا الامر
بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور بنحو ما مر في التكرار
وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره احتج
السيد ره بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة
ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظة
في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا
فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات
والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام
لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر
من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي
فانما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام
كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي
للشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع
الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين
الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان
يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا
لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز
ومن

ومن المعلوم خلافه فائدة اذا قلنا بان الامر للفور فترك
اتيان المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل
يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق
احتجوا للاول بان الامر يقتضي كون المامور به فاعلا
على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان
قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر
ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل
المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة
الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت
الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل
في زمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده
فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان
قلنا بالثاني لم يقتضيه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى
مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا
انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين

الذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه
والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور
ليس مفادها على تقدير تسليمها متحد بل منها ما تدل على ان
الصيغة بنفسها يقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا تدل على ذلك
وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان
بالمامور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على
الاول ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول
اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير
بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت
عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من
قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد
على الاخير فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني
لان الامر يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به
في اي وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره
موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة بحيث يعصي المكلف بمخالفته

بها الفتري يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر
من مساق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي حينئذ
القول بسقوط الوجوب اصل الاكثرون على ان الامر
بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا
او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب و
خالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا
القول عن المرتضى رضي الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي
غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي حيث حكى
فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر
بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان
كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان
يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل
وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ
في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في
الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته

كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال لتحصيل النصاب
او نتمكن من الزاد والراحلة والقرب الاخر يجب فيه مقدمات
الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما يجري مجراها
بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين نكيف
نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه
مع ان يوجب علينا المسبب لشرط اتفاق وجود السبب اذ
مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع
محال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات
الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون
قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبني على هذا في الشافي
نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية
بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي
بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا
الاصل وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس التعرض
لتحقيقها لرهنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف الحجة

والحجة بحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم
فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد
تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة
لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما مع عدم
الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها لازمة لا يمكن تركها
فحيثما يرد امر متعلق ظاهرا بالمسبب فهو في الحقيقة متعلق
بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له
وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت
القدرة لا يتعلق بها ابتداء لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب
وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب
اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد
ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه
ايضا من بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه
ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب
نادر واثر الشك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب

عندی فیه قول المفصّل لنا انه لیس لصیغة الامر دلالة
على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل
تصريح الآمر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد
ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا
بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي
بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب
كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقى ذلك الواجب واجبا
لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه
ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا
مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا فان
العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل
الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب
ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور
وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا

هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث لا يصح من الحكيم
واطلاق القول فيه توهم ارادة المعنى الشرعي فلا يقع فينكر جوازه
في تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني
منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل
المامور به حيث لا ينفك عن تركها **اصل** الحق ان الامر
بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا لا
ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد
الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في
الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به
الترك وهذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر
الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من
المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد
العام بمعناه المشهود اعني الترك وسكت عن الخاص
ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم
من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام

بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه
لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس
بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام بانه
استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف
واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما
ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو
اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر
بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين
مطلق للاستلزام ومصرح بنفيه لفظا وفصل بعضهم فنفى
الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع
بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل
لكانت بواحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان
مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة
الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس
هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان

جزؤه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد
الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها
اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى
صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص
فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفاء معنى ما ستبينه
من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه
عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من
ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من
الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي
بالتضمن وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين النهي عن
الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه
واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين
اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد
بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل
امر زائد كالانسانية للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة

الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز لدفان لتساويا فيها فمثلان
كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع
اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا فضدان كذلك
كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه
انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا
في محل واحد وهما يجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها
والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز
اجتماع كل واحد منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين
كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان
يجوز ان يجتمع الامر بالشئ مع ضد النهي عن ضده وهو الامر
بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يقتضي افعل
هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده خبرا
متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب
ان كان المراد بقولهم الامر بالشئ طلب لترك ضده على ما هو
حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور

المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى التسمية فعل المامور
به تركا لضده وتسميته طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة
ولم يثبت ولو ثبت فحصله ان الامر بالشئ له عبارتان
كالاحجية نحو انت وابن اخت خالتك ومثله اليليق ان يقع
في كتب العلمية وان كان المراد طلب الكف للكف عن ضده
منعنا ما ذهبوا انه لازم للمخالفين وهو اجتماع كل منهما مع ضد
الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما
ذلك اذا اجتماع احد المتلازمين مع الشئ يوجب اجتماع
الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان
ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد
الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام
وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب
فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن
واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاه
الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزئي وهو كما ترى

واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذى هو جزء من ماهية الوجوب
الترك فليس من محل النزاع فى شئ بالنقيض الذى هو جزء
من ماهية الوجوب الترك فا اذ لا خلاف فى ان الدال على الوجوب
دال على المنع من الترك والاخرج الواجب عن كونه واجبا
وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم
الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين
هو من ذاك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه فى بيان محل
النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج
لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام فى مقابل من ادعى
انه عين النهى لا على اصل الاقتضاء وما ذكره فى الجواب انما تم
على تقدير الثانى فالتحقيق ان يردد فى الجواب بين الاحتمالين
فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويورد
بما ذكره فى هذا الجواب على الثانى الوجه الثانى ان امر الايجاب
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور
وما هو هيهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل

للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهى عنه اذ لا ذم بما لم ينه
عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل
يذم على انه لم يفعل سلمناه لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول
هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا فى النهى عنه واعلم ان بعض اهل العصر
حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا فى المعنوى فقال ان التحقيق
ان من قال بان الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده لا يقول بانه
لازم عقلى لم يعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد
باللزوم العقلى مقابل الشرعى يعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم
لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبمجرد
ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضى بذلك هو العقل
فالنهى عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهى ليس خطابا اصليا
حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعى كالامر بمقدمة الواجب
اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا
كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه
انما يتمشى فى قليل من العبارات التى اطلق فيها الاستلزام

واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة
اللفظية فحمله على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت
بلا قرينة بينة واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا
بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين
احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا
بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح فيجب
ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما
سبق انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل
يختص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد
الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم
الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم
بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان
اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل
التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح البحث ان الملزوم اذا كان
علة للازم لم يبعد كون التحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم

الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب
فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا
اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد
المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر
الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت
العلية بينهما والاشتراك في العلية فلا وجه لاقتضاء
التحريم اللازم تحريم الملزوم واذ لا ينكر العقل تحريم احد
الامرين المتلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقضاء
ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين
منها في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو
اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت
قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام
لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب
ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه
مباحا لانه لازم للترك فيمتنع اختلاف المتلازمين في

الحكم وشناعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها
تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به
مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال
فيكون واجبة تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف
من الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هو من لوازم
الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى
المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من
كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف
وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل
الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم
من لا يقول به فهو في سعة من هذا الفرض وغيره واذ اتمهد
هذا فاعلم انه اذا كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور
به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة
فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم ح لتحريم اللازم لا وجه له

له وان كان المراد انه علة فيه ومقتضى لتحريم لما هو بين من
ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل
المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد
الخاصة فلا يتصور صدورها من جمع شرايط التكليف مع
انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط
وهكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة
فانه تم ايضا لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك
ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما
يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا
به وانا قد ابطلنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة
الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف
باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما قد عرفت
فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا
ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب
الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك

العلة المقدمة ومعلولها الا بالضد المصاحب للمعلول و
حيث رجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم
الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما ابنهنا عليه
بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال لو لم يكن الضد
منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح
في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف
عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل
الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه
مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في
امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة
البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه
الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذي
يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم
في نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة او بعضها على

وجه منهي عنها ان لا يحصل الامتثال حج فيجب عليه اعادة
السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه
للامتثال كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة
قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب و
لا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل
فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول
الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث
يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا
بوجوب ما يتوقف ~~حصوله بحيث يتحقق به الامتثال~~
عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة
واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب
لان كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد
شخصي وهو باطل كما سيجيء ولكن قد عرفت ان الوجوب
في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الا به فاذا فرضنا ان المكلف
عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط

ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا
يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الخاص وان قلنا بوجوب
ما لا يتم الواجب الا به اذ كونه وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه
بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب
وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ
وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد
الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها
انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف
عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب
ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه
من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء
اليه وعليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا
حام حولها اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين
او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى
انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا

واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة
الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره
ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد
بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع
ولا يلزم الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون
بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي
بينهم نعم هيهنا مذهب اخر تبرئ منه كل واحد من المعتزلة و
الاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده
وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين
عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك
المعين عنده تعالى ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول
وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة
القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق ره حيث قال
بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة
اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا واقع

على الاصح ويعبّر عنه بالواجب الموسّع كصلوة الظهر مثلاً و
قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور
المحققين من العامّة وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدّى الى جواز
ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب
فيما ورد من الاوامر التى ظاهرها ذلك مختص باوّل الوقت وهو
الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة وثانيها انه
مختص باخر الوقت لكنه لو فعل فى اوله كان جاريا مجرى تقديم
الزكوة فيكون نفلاً يسقط به الفرض وثالثها انه مختص
بالاخر واذا فعل فى الاوّل وقع مراعى له فان بقى المكلف على صفات
التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات
المكلفين كان نفلاً وهذان القولان لم يذهب اليهما احد
من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوى جميع اجزاء
الوقت فى الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان فى اول الوقت
ووسطه واخره وفى اى جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة
من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه وفى الحقيقة يكون

يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على
اداء الفعل فى ثانى الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه
قال السيد المرتضى رضى الله عنه نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه
المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضى سعد
الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدمه الوجوب
ومنهم المحقق والعلامة ره وهو الاقرب ويحصل مما اخترناه
فى المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر
وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد
تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول
من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على
الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره فى اجزائه بان ياتى
بالفعل فى كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس فى
الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من
اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفى التخصيص ضرورة دلالته
على تساوى نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص

بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم
من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب
او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا
او تفصيلا فليس وجوب العزم على الوجه الذى ذكره له وجه وان
كان الحكم به متكررا فى كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على
ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم
انفكاك المكلف عن هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة
لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت
ان الفضلة فى الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب
فيخرج عن كونه واجبا وح فلا بد من صرف الامر الى جزء معين من
الوقت فاما الاول او الاخر لانتفاء القول بالواسطة ولو كان
هو الاخير لما خرج عن العهدة بادائه فى الاول وهو باطل اجماعا
فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضل
فى الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته
واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه

عنه وهو ايضا باطل كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق
الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا فى الاول لعصى بتاخيره عنه
لانه ترك الواجب وهو الفعل فى الاول لكن التالى باطل بالاجماع
نكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان
اللزوم المدعى انما يتم لو كان الفعل فى الاول واجبا على التعيين و
ليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى
اوجب عليه ايقاع الفعل فى ذلك الوقت ومنعه من اخلائه
عنه وسوغ له الاتيان به فى اى جزء شاء منه فان اختار المكلف
ايقاعه فى اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكان
جميع الخصال فى الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه
لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف
اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل فى الجميع
ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام
الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغى ان
ان يعلم ان بين التخيير فى الموضعين فرقا من حيث ان

بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير فى
اجزاء الوقت ففى اى جزء اداه فقد اداه فى وقته وايضا لو كان الوجوب
مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلى للظهر مثلا فى غيره
مقدما الصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان
كان اوله كان المصلى فى غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته
عاصيا كما لو اخرها الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانى
ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين
العزم بل ظاهره ينفى التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل
بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا
تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا بوجوب العزم بانه
لو جاز ترك الفعل فى اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل
عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث
يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت
فى الفعل احدهما فيثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن
المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت فى الواجب الموسع باعتبار

باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجرى مجرى
الواجب المخير ففى اى جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام
ايقاعه فى الاجزاء البواقى فكما ان حصول الامتثال فى المخير
بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب
التخييرى كذلك ايقاع الفعل فى الجزء الاوسط او الاخير من الوقت
فى الموسع لا يخرج ايقاعه فى الاول منه مثلا عن وصف الوجوب
الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه
حيث يترك شئ وهذا كاف فى الانفصال وعن الثانى بانا
نقطع ان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة
بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعنى الفعل
والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث
انها احدهما على ما هو مقرر فى الواجب التخييرى وايضا فالاثم
الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف
مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان
العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه

متعلقة في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقايق وفيما نحن
فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤدات متلاقي
جزء من اجزاء الوقت مثل المؤدات في كل جزء من الاجزاء الباقية
والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخيصاتها
المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات
الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر سهل اصل الحق ان
تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء
الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب
السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة
وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما
ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك
والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا
بحيث لا يكاد ينكر عند من اعتبر الوجدان فيكون الاول ايضا
هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا اليه ذلك مقدمة
اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة

لنا احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع
ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون
شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر
فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم ان ضم امرأتين
الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم يعلم بدليل ان ضم
اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط
عن بعض اكثر من ان يحصى واحتج موافقوه مع ذلك
بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه
لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن
وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه
اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن
ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف
انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما

لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان
الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه
وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه
اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة
اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع
وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء صدق
المحمول تارة وبعدم الوضع الموضوع اخرى والموضوع هنا
منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء
ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل
الغير على ما يكرهه بحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق
الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط
انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة
اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن
الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها
او ان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على

على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه
بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه
ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع اصل واختلفوا في
اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته
قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في
الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس
وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي
باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم
فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير
محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزؤه ولانه لو كان
كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف
بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن
ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب
الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها
في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة

لعری تعلیقه علیها عن الفائدة وجری مجری قولنا الانسان
الابیض لا یعلم الغیوب والاسود اذا نام لا یبصر والجواب المنع
من الملازمة فان الفائدة غیر منحصرة فیما ذکرتموه بل هی کثیرة
منها شدة الاهتمام ببیان حکم محل الوصف اما لاحتیاج السائل مع
الی بیانه کان یکون مالکا للسائمة مثلا دون غیرها او لدفع
توهم عدم تناول الحکم له کما فی قوله تعالی ولا تقتلوا اولادکم خشیة
املاق فانه لولا التصریح بالخشیة لامکن ان یتوهم جواز القتل
معها فدل بذکرها علی ثبوت التحریم عندها ایضا ومنها ان
یکون المصلحة مقتضیة لاعلام حکم الصفة بالنص وما عداها
بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون
غیره فیجاب علی طبقه او تقدم بیان حکم الغیر لخصوصه قبل
واعترض بان الخصم انما یقول باقتضاء التخصیص بالوصف
نفی الحکم عن غیر محله اذا لم یظهر للتخصیص فائدة سواه
فحیث یتحقق ما ذکرتموه من الفواید لا یبقی من محل النزاع
فی شیء وجوابه ان المدعی عدم وجدان صورة لا یحتمل فائدة من

من تلک الفوائد وذلک کاف فی الاستغناء عن اقتضاء
النفی الذی صرتم الیه صونا لکلام البلغاء عن التخصیص لا
لفائدة اذ مع احتمال الفائدة منها یحصل الصون ویتأدی
ما لا بد منه فی الحکمة منه فیحتاج اثبات ما سواه الی دلیل
واما تمثیلهم فی الحجة بالابیض والاسود فلا نسلم ان المقتضی
لاستهجانه هو انتفاء عدم الحکم فیه بمحل عدم الوصف
انما هو کونه بیانا للواضحات اصل والاصح ان التقیید
بالغایة انما یدل علی مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاکثر
المحققین وخالف فی ذلک السید المرتضی رضی الله عنه فقال تعلیق الحکم
بغایة انما یدل علی ثبوته الی تلک الغایة وما بعدها یعلم
انتفاؤه واثباته بدلیل ووافقه علی هذا بعض العامة لنا
ان قول القائل صوموا الی اللیل معناه آخر وجوب الصوم
مجیء اللیل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجیئه لم یکن اللیل
آخرا وهو خلاف المنطوق احتج السید رضی الله عنه بنحو ما
سبق فی الاحتجاج علی نفی دلالة التخصیص بالوصف حتی انه

قال من فرق بین تعلیق الحکم بصفة وتعلیقه بغایة لیس
معه الا الدعوی وهو کالمناقض لفرقه بین امرین لا فرق
بینهما فان قال فای معنی لقوله تعالی ثم اتموا الصیام اذا کان ما
بعد اللیل یجوز ان یکون فیه صوم قلنا وای معنی لقوله
علیه السلام فی سائمة الغنم زکوة والمعلوفة مثلها فان
قیل لا یمتنع ان یکون المصلحة فی ان یعلم ثبوت الزکوة فی السائمة
بالنص ویعلم ثبوتها فی المعلوفة بدلیل آخر قلنا لا یمتنع
فیما تعلق بغایة حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته
للتعلیق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ینفک تصور
الصوم المقید بکونه آخره اللیل مثلا عن عدمه فی اللیل مثلا
بخلافه هناک کما علمت ومبالغة السید ره فی التسویة
بینهما لا وجه لها بل التحقیق ما ذکره بعض الافاضل من انه
اقوی دلالة من التعلیق بالشرط ولهذا قال بدلالته کل من قال
بدلالة الشرط وبعض من لم یقل بها اصل قال اکثر مخالفینا
ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الآمر انتفاء شرطه وربما

وربما تعدی بعض متاخریهم فاجازه وان علم المأمور ایضا
مع نقل کثیر منهم الاتفاق علی منعه وشرط اصحابنا فی جوازه
مع انتفاء الشرط کون الآمر جاهلا بالانتفاء کان یأمر السید
عبده بالفعل فی غد مثلا ویتفق موته قبله فان الامر جائز باعتبار
عدم العلم بانتفاء الشرط ویکون مشروطا ببقاء العبد الی
الوقت المعین واما مع علم الآمر کامر الله تعالی زیدا بصوم غد
وهو یعلم موته فیه فلیس بجائز وهو الحق لکن لا یخفی التوحش
عن المبحث بما تری وان تکثروا ایراده فی کتب القوم وسیظهر
لک سرها قلناه وانما المراد علی عنها ابتداء وقصد الی مطابقة
دلیل الخصم لما عنونوا به الدعوی حیث جعله علی الوجه الذی
حکیناه ولقد اجاد علم الهدی حیث تنحی عن هذا المسلک
واحسن التادیة عن اصل المطلب فقال ذهب الفقهاء و
المتکلمین من یجوز ان یأمر الله تعالی بشرط ان لا یمنع المکلف
من الفعل او بشرط ان یقدره ویزعمون انه یکون مأمورا
بذلک مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما یحسن فیمن

لايعلم العواقب ولاطريق له الى علمها فامّا العالم بالعواقب و
باحوال المكلف فلايجوز ان يأمره بشرط قال والذى يبيّن
ذلك ان الرّسول صلعم لو اعلمنا ان زيدا لايتمكّن من الفعل فى
وقت مخصوص قبح منّا ان نأمره بذلك لامحالة وانّما حسن
دخول الشرط فيمن نأمره مع فقد علمنا بصفته فى المستقبل
الاترى انه لايجوز الشرط فيما يصح منه العلم ولنا البر طريق
نحو حسن الفعل لانه ممّا يصح ان نعلمه وكون المأمور متمكّنا
لايصح ان يعلم قطعا عقلا فاذا فقد الخبر فلابد من الشرط
ولابد من ان يكون احدنا فى امره يحصل فى حكم الظانّ بتمكّن
من يأمره بالفعل مستقبلا ويكون الظنّ فى ذلك قائما مقام
العلم وقد ثبت انّ الظنّ يقوم مقام العلم اذا تعذّر العلم فامّا
مع حصوله فلايقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما
بتمكّن من يتمكّن وجب ان يتوجّه الامر نحوه دون من يعلم
انه لايتمكّن فالرّسول صلى الله عليه واله حاله كحالنا اذا
اعلمنا الله تعالى حال من نأمره فعند ذلك نأمره بلا شرط

[illegible]

فانّ هذه الجملة التى افادها السيّد قدّس الله نفسه كافية
فى تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلاغرو ان
نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا
اليه احتج المجوّزون بوجوه الاوّل لو لم يصح التكليف بما علم
عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين و
بيان الملازمة انّ كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه
وادناها ارادة المكلّف له فلاتكليف به فلامعصية به الثانى
لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلّف واللازم باطل امّا الملازمة
فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لايعلم لجواز
ان لايوجد شرط من شروطه فلايكون مكلّفا لايقال قد يحصل
له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متّسعا واجتمعت الشرائط
عند دخول الوقت وذلك كاف فى تحقّق التكليف لانا نقول
نحن نفرض الوقت المتّسع زمنا ونردّده فى كلّ جزء فانه
مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لايبقى
بصفة التكليف فى الجزء الاخر فلايعلم حصول الشرط

الذى هو بقاؤه بالصفة فيه فلايعلم التكليف وامّا بطلان
اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب
ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ
وقد علم والّا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع
انّ الامر كما يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به كذلك يحسن
لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل
فانّ المكلّف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المأمور به
ربما يوطّن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف فى
الاخرة وفى الدنيا لانزجاره عن القبيح الاترى انّ السيّد
قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه
على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكّلتك
فى بيع عبدى مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه
استمالة الوكيل او امتحانه فى امر العبد والجواب عن الاوّل
ظاهر ممّا حقّقه السيّد ره اذ ليس نزاعنا فى مطلق شرط الوقوع
وانّما هو فى الشرط الذى يتوقّف عليه تمكّن المكلّف شرعا وقد

وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا
والملازمة انّما تتم بتقدير كونها منه وح فتوجّه المنع
عليها جلى وعن الثانى المنع من بطلان اللازم وادّعاء
الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيّد ره فى تتمة
تنقيح المقام ما يتّضح به سند هذا المنع فقال ولهذا
نذهب الى انه لايعلم بانه مأمور بالفعل الّا بعد تقضّى
الوقت وخروجه فيعلم انه كان مأمورا به وليس يجب
اذا لم يعلم قطعا انه مأمور ان يسقط عنه وجوب التحرّز
لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة
يغلب معها الظنّ ببقائه فوجب ان يتحرّز من ترك
الفعل والتقصير فيه ولايتحرّز من ذلك الّا بالشروع فى
الفعل والابتداء به ولذلك مثال فى العقل وهو انّ المشاهد
للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه
يلزمه التحرّز منه لما ذكرناه ولايجب اذا لزمه التحرّز
ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكّنه من الاضرار به وهذا

كلام جيد ما عليه فى توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب
عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل
بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفى فى
وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث
لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث
بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الذى هو فرى الاوداج بل
كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجرى مجرى ذلك
والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت
الرؤيا فاما جزعه عليه السلام فلاشفاقه من ان يؤمر
بعد مقدمات الذبح به نفسه بجريان العادة بذلك واما
الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او
مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا
يجب فى الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه
لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه
بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه

فيه بل فى نفس الفعل واما ما ذكره من المثال فانما يحسن
لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل فقد
يمتنع فى حقه تعالى اصل الاقرب عندى ان نسخ مدلول
الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع
الى الحكم الذى كان قبل الامر وبه قال العلامة فى النهاية
وبعض المحققين من العامة وقال الكثر بالبقاء وهو مختاره
فى التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم
اعنى الاذن فى الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب
والاباحة والندب والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من
القيود ولا يدخل بدون ضم شئ منها فى الوجود فادعاء بقائه
بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن
فى الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذى اقتضاه
النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك
الذى هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم
اذ النزاع فى النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو

كما يحتمل التعلق بالجزء الذى هو المنع من الترك لكون رفعه
كافيا فى رفع المفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء
الاخر الذى هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان
قليل الجدوى لكونه فى الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع
احتجوا بان المقتضى للجواز موجود والمانع منه مفقود
فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من
الوجوب والمقتضى للمركب مقتض لاجزائه واما الثانى
فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى
نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية
مركبة والمركب يكفى فى رفعه رفع احد اجزائه فيكفى فى رفع
الوجوب رفع المنع من الترك الذى هو جزؤه وح فلا يلزم
نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب
لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التى معه من الجنس
كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذى هو جنس للواجب
وغيره لا بد لوجوده فى الواجب من علة هى الفصل له وذلك هو

هو المنع من الترك فزواله مقتضى لزوال الجواز لان المعلول
يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز
قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع
فى كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما
معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من موضعه
وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نم ان ارتفاعه مطلقا
يقتضى ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه
فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين
ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه
وهو فصل اخر للجنس الذى هو الجواز والحاصل ان الجواز
قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا
زال الاول خلفه الثانى ومن هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت
الجواز بمجرد الامر بل بسوبا الناسخ فجنسه بالاول وفصله
بالثانى ولا ينافى هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب
بقى الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك

توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما
كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع
بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي
رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه
يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل
استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما
توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان
يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد
جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر
الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود
المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقدر
مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون
انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت عليته الفصل
للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة يقتضي في الضروريات
وحينئذ فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي

المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد
فقط اعني المنع من الترك فيقتضي بثبوت نقيضه الذي هو
قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد
فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق فيه وجود المقتضي
ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم
تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود
القيد فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم في اخر الحجة
ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره
فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم
يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا
على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور وعلى
السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب
كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه
بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه
الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان

دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه
ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من
تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم
كان الباقي مفهوم هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه
الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان
هو الباقي **البحث الثاني في النواهي اصل** اختلف الناس
في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق
انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف
العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه
بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهيكم عنه
فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه لما
ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما اوجب الانتهاء
عنه حرم فعله وما يتوهم من ان هذا مختص بمناهي الرسول صلى الله عليه وآله
وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما
نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله يدل بالفحوى على ما نهى الله عنه مع

ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة
شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه
في الامر **اصل** واختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب
الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم
العلامة في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس
ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان
تارك المنهي عنه كالزنا ممتثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه
العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا
يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق
التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن
المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف
الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا
له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة
وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع
من انه غير مقدور وذلك لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم

متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا
اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل
لا بد للقدرة من اثر عقلا والعلم لا يصلح ان يكون اثر الانه
نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به
والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا انه
انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية
لهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل
فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار والمقارن
لها وهو مستند اليها ويتجدد بها **اصل** قال السيد المرتضى
وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم
الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته
الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة اختاره
في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي
يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في
الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها

افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية
في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل
فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف
عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلا
مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل
فيها وهو تارك وليس نهي السيد بمتناول وغيرها لم يقبل
ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان
احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك
فان الحايض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه
ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول
الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز
خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح
تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون
للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق
وذاك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره

الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام
في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك
لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا
ان ما فروا منه يجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم المجاز
او الاشتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص
المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث
ان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد
بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما
يوافقه يكون تاكيدا **فائدة** لما اثبتنا كون النهي للدوام
والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه
من فرض كونه للتكرار نفي الفور ايضا والوجه في ذلك واضح
اصل الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم
في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن
خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول
الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان

يامر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس
والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني
نقل ورود منعه عن بعض المعتزلة
اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء
الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه فذلك مستحيل
قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله
تعالى ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا
بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز
تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان
يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل
البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها
من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن
احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب
لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد
ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما
ينشا من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع

الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به
وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك
بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت
فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو
لكان مأمورا به من حيث انه احد الاجزاء المأمور بها للصلوة
~~جزء الجزء هو الامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار~~
انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي و
هو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين
الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون
في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع
عاص بجهتي الامر والنهي اذ لا مانع سواء اتفقا او اللازم باطل
اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق
النهي الغصب وكل منهما يتحقق انفكاكه عن الاخر وقد جمعهما
المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما
الكليتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين

فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور
ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق
فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف
الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول
القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت
وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة
الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها بعض جزئياته
اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون
صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما يتعلق بالكليات باعتبار
وجودها في الفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به
الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون المأمور
به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق
الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار
الحصة التي في ضمنه من حقيقة الكلية على ابعد الرأيين
في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية متضمن كونا

كليا فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا اختار
المكلف ايجاد الكلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار
ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة
المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر فيجتمع فيه الامر والنهي وهو
شيء واحد قطعا وقوله فذلك يقتضي تعلق الامر لا يخرجهما عن
حقيقتهما الى اخره ان اراد به خروجها عن الوصف بالصلوة
والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق
الاعتبارين وان اراد انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب
الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة
وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه وقطع
في ميدان الجدال والعصبية عنانه اصل اختلفوا في دلالة النهي
على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات
وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون
بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال
اخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في

في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان
لنا على اوليهما ان النهي يقتضي كون ما يتعلق به مفسدة غير مراد للمكلف
والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتيان بالمنهي
عنه لا يكون اتيانا بالمأمور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال و
الخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه
لو دل لكانت احدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية
فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي
كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند العقل
وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون
حصول تناف بين الكلامين فذلك دليل على عدم اللزوم
بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان
علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد
بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد
لزم من نفيه حكمة تدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها
الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا

ويتساقطا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه
لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع
لانه تفويت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ
لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت
راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل الفوات قدر
الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها
شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد
الشيء لغة عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه
قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم
يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف و
التشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى
ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز انتفاء
الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني
انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة
فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود

وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على
دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال
على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات
متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما
ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون
بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته
على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر
ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه
شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه
من عدم الحجية في ذلك وهم وان اصابوا في القول بعدم دلالته في
العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما
استدللنا به سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي
الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه
والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون
النهي مقتضيا النقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون

بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانهم
تدعون دلالته لغة ومثله قد تم في الامر والحق ان يقال لا نسلم وجوب
اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا
عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة
انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين
يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة و
نحن نقول به حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه
لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم
منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا
ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة
فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان
الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل
عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض
يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في
المثال ولو فعلت لعاقبتك الى اخره وبين قولك نهيتك عنه

عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم فالحق
ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي نقول به واما فيها
فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل
في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في
غاية الظهور ولا ينكرها الا مكابر **المطلب الثاني** في العموم
والخصوص وفيه فصول **الفصل الاول** في الكلام على الفاظ
العموم **اصل** الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه
وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين
وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل
في غيره كان مجازا بل كلما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص
والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف
الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي
الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى
وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل في العموم
مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من

اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل
على الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا
فالنكرة في السياق النفي للعموم لا غير حقيقة والمطلوب وايضا
لو كان نحو كل واجمعين من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين
العموم والخصوص لكان قول القائل رايت الناس كلهم
اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان
كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ
الدال على شيئين يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس
متاكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة
ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح واذا لم
الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان
الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص
اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر والظاهر استعمال اللفظ في
شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انه لو كانت
للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل في

الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا
لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك
اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك
حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه
فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا
له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع
الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان
كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين
يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون
للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة
في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه
وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا
وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل
بالعدم والظاهر انه يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في

الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات
اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط
اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على
الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا الاحتجاج من نظر و
اما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص
بمخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب
انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا
قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة
من الوهن **اصل** الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا
عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققو مخالفينا
على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو
شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع
من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال
قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب
لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه

منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز
وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم
البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع
دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع
مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز
لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه
مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق
كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار
افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ولا
نظر لاداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا
فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو في دلالته على العموم
مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا على حد صيغ العموم
التي هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات
ذلك بل انما يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه **فائدة مهمة**

حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه
ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا
فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على
ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا وقوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء ونظايره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع
ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات
باعتبار وجودها كما علم التفاوت فاما ان يراد الوجود الحاصل
لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة
اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم
تنجيس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله
في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى
العموم والمراد احدا تنبه لذلك من تقدمي الاصحاب سوى
المحقق ره فانه قال اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم عهد
وصدر من حكيم فانه قرينة حالية تدل على الاستغراق لم يكن ذلك

ذلك بعيد بالنظر الى الحكمة اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم
بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق
عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا
مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد في
صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من
الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل
المراتب واجبة الدخول قطعا فعلم كونها مرادة وبقي ما سواها
على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة
والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة
وجب حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة انه يثبت اطلاق
اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على جميع حقايقه
فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه
لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة اذ
فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ
لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان

عند الاطلاق محتملا للامرين كساير الالفاظ الموضوعة للمعاني
المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير
متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل الدليل على ارادته
ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير
فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك
بينها فلا دلالة له على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة
في كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك
لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها
لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فائدة اقل مراتب
صيغة الجمع الثلثة على الاصح وقيل انها اثنان لنا انه يسبق
الى الفهم عند اطلاق الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين
وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه لما هو معلوم من
ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله
تعالى فان كان له اخوة والمراد بها ما يتناول الاخوين اتفاقا
والاصل في الاطلاق الحقيقة والثاني قوله تعالى انا معكم

مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع المخاطبين
على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع
الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة له فيه وعن الثاني
بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن
الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز و
قد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه
ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع
اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها
الذين امنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما
يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف
وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا
يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة و
ايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم
لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك

ممتنع قطعا فالمقدم مثله بيان ممتنع احتجوا بوجهين احدهما

انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه و

اللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقال له

بلّغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاؤها

بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء

لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل

الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك اجماع

منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه

لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة بل يكفي

حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات

على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين

ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان

يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر وهذا مما

لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة

من الدين الفصل الثالث في جملة من مباحث التخصيص اصل

اصل اختلف العلماء في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم

الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي

المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر

ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام

الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب

لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه

الالف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق

من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل

من دخل داري فهو حر وكل من جاءك فاكرمه وفسّره بواحد او ثلثة

فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولكن لك لو اريد من اللفظ

في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوّزوه الى الواحد بوجوه

الاول ان الاستعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق

المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض

فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد

الثاني انه لو امتنع ذلك لكان للتخصيص اخراج اللفظ عن

موضعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى

وانا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال

لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين وطريقة اهل

اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى

الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة

من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل

القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من علم

الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب

العلامة في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي

ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو

المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان

استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه

لا بد فيه ان يكون من وجود العلاقة المصححة للتجوز لم يكن

الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت

كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل

الكل والجزء حيث يكون الاستعمال اللفظ الموضوع للكل

في الجزء غير مشترطة بشيء كما نص عليه المحققون وانما المشترط

في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه

وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب

في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لتحقق الكل

الجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح

للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة

اعني الاشتراك في صفة وهي هيهنا الكثرة فلا بد في استعمال

اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة يقرب من مدلول

العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك

هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثاني

بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص

وهو ما يعد في اللغة لغوا وينكر عرفا وعن الثالث انه غير

محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في

شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون

عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار فلك استعارة
عن العظمة و لم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن
الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع
لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس
بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا لعدم
ثبوت صحة اطلاق الناس لمعهود على واحد والامر عندنا
سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد
من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي
المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن وانه
يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر اطلاق المعرف
بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود
معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من تلك المعهودات
بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي
على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك
ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه

عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة
فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا احتجّ
مجوزيه الى الثلاثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقل له
ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة
او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها
العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث
هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما
بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر اصل واذا خص
العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا
للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف
وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان
الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز
وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا
يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان
خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة

اختاره في التهذيب وينقل هيهنا مذاهب للناس كثيرة
سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض
لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا
بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم
حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم
وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين
مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض
وقع في مثله اذا الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها
بها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران
احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول
باق على ما كان لم يتغير وانما طرء عدم تناول الغير والثاني
انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل
الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل
التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما
متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان

عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله
وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار
تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه
حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض
منه وبعد التخصيص مستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة
والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام
في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني
بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها
يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي
معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم
ارادة المخرج وضعفه ظ لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة
انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه و
المقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على
انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو
معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان

معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد
واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه
ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره
فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشاء الغلط في هذه الحجة
اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله
لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب
والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب
اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان
خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا
في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم
ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء
من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا
ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف
سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الا
فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان

بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات تقييد بقيد هو
كالجزء فقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي
بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره
فقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه
الفرق ظ فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب
جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم
ان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة وفهم
منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يتوان
مسلم للجنس والالف واللام للقيد والحكم بكون الف سنة
الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على انه اريد به
تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم
وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلث
بمتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ
العام وبين المخصص وكون كل واحد منهما كلمة براسها
ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول

نقلها على الاسناد وحينئذ فكيف يلزم من كونه مجازا كون
هذه مجازات اصل الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه
عن الحجية في غير محل التخصيص اذا لم يكن المخصص مجملا مطلقا
ولا اعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب نعم يوجد في كلام بعض
المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته
مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى
منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة
بنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف
والسقوط وذهب بعضهم الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين
او ثلثة على الرأيين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده
كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعده لا تكرم فلانا او قال في الحال
الا فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه عد في العرف
عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في
ارادة الباقي وهو المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين
الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر ما تحته من

من المراتب مجازاته واذا لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات
كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد
المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص
فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان
المجاز يتم عنده انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في
الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا و
ما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول ان
ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على
تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة
ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان
الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه
ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته
للبعض مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام
الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض
انتفاء الدلالة على المراد هيهنا من غير جهة التخصيص فح

يجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة
غير وافية بدفع القول بحجيته فى اقل الجمع ح ان لم يكن المحتج بها ممن
يرى جواز التجاوز فى التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع ح
مقطوعا به على كل تقدير وعن الثانى بالمنع من عدم الظهور فى
الباقى وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق
وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى
انه حجة فى اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقى مشكوك
فيه فلا يصار اليه والجواب لا نم ان الباقى مشكوك فيه لما ذكرنا
من الدليل على وجوب الحمل على ما بقى اصل ذهب العلامة ره
فى التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث
فى طلب التخصيص واستقرب فى النهاية عدم الجواز ما لم يستقص
فى الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف
كلامهم فى بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع فى جواز
التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذى يلوح من كلام
العلامة فى التهذيب وصرح به فى النهاية وانكر ذلك جمع من المحقق

المحققين قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص
ممتنع اجماعا وانما الخلاف فى مبلغ البحث فقال الاكثر يكفى بحيث
يغلب به معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفى ذلك
بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهرات الخلاف موجود فى
المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث
عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح اخرين باختياره
لكنه ضعيف وربما قيل ان المراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل
ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين خصوص
فذاك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد
ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من
مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن
غباوة متجاهل من مباحث العقلاء واستمرار فى عناد اذا عرفت هذا
فالاقوى عندى انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث
عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب
بانتفائه كما يجب ذلك فى كل دليل يحتمل ان يكون له معارض

احتمالا راجحا فانه فى الحقيقة جزئى من جزئياته لنا ان المجتهد
يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية
فى الدلالة فقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار
احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين
على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط
القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان و
هو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر
العمومات احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب
طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك
بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز
عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود فى المجاز لكن اللازم اعنى طلب
المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف خاص ايضا بحمل
الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن
حقيقته ولهذا احتج العلامة ره على مختار التهذيب وهو كالصريح فى
موافقة هذا القائل كما مر والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان

فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على
العموم مرجوحا فى الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة
فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق واحتج مشترطوا القطع
بانه ان كانت المسئلة مما اكثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص
فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث
قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب
القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك
دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد فيها ولم يعثر بدليل التخصيص
قطع بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعنى العلم عادة عند كثرة
البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون
المسئلة مما تكرر فيه البحث او يبحث فيه المجتهد فيحكم ثم
يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر الفصل الثالث فيما
يتعلق بالمخصص اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء
كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا
قطعا وهل يخص معه الباقى او يختص هو به اقوال وقد جرت

مادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون
في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كالحال في الاستثناء ونحن
نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج
عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم
ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى
الجميع وخصه بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ
وقال اخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا
ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى انه
مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان
موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل
حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من
الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة
عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى
اعتبار القرينة على الامرين واختاره العلامة في التهذيب
وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو

هو فيما عرى عنها والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل
من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك
لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا
بينهما لفظا كما يقوله المرتضى رضي الله عنه وان كنا في المعنى موافقين له
ولولا التصريح بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لارتاب كلامه
للحمل على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء
اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفرد
فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز
رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك
الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على
ذلك بشيء يرجع الى اللفظ وهذا الحال فيما صرنا اليه نظير ما
عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب
الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على
كل تقدير وغاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او
في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمنا

في القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على
توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه
المرام وتزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع
لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين
بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا
او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني
تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه
وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية بالنسبة اليها
او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل
او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم
التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين
اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة
تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم
العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون عاما لعموم
التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من هذين

هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل
مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه
وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات
كاسم الاشارة فان لفظة هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما
يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام و
هو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي
بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا
بذلك لان لفظة هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا
ويراد به واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى
خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام لكان يجوز
فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع
الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة
لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء
معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة

فالهيئتان وضعهما من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام
بالقياس الى ما اعتبر فيهما من النسب الجزئية فانها بحكم المعانى
الحرفية فكان لفظة من موضوعة وضعا عاما للكل ابتداء
معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا
عاما للكل نسبة للحدث الذى دلت عليه الى فاعل بخصوصها
واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا
قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام بخصو
الاخراج اما الحرف منه فظ واما الفعل فلان الاخراج به انما
هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام
واما الاسم فانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت
ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضى صلاحية
المستثنى لذلك وهى تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الاداة
بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او
نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاى الامرين اريد من
الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج فى فهم المراد منه الى

القرينة كما فى نظايره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع
العام انما هى بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك فى شئ لاتحاد
الوضع فيه وتعدده فى المشترك لكنه فى حكمه باعتبار الاحتياج
الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج
اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا
لمسميات متناهية بحيث يطلق بدل على تلك المسميات اذا كان
العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها الى القرينة فلا
الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن
حصول جميعها فى الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة
الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين
ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته
للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر فحكمه
حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا
فانه لا تعدد فى وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون
الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين

كما يظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا
مع كون الوضع فى الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى
رضى الله بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلمانى
والق اسد قائى الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد
استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن
الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثانى ان الظاهر من استعمال
اللفظة فى معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على انها
متجوز بها فى احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف فى انه وجد فى
القران واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما
تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما يأتى من خصه باحديهما انه
اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص
بالجملة التى تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل
فى الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب
الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل
لعمومه للامرين وحقيقة فى كل واحد منهما فلا يجوز القطع على

على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد فى
الاستثناء المتعقب بجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا
او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شئ
منهما وقد نظرنا فى كل شئ يعتمد من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد
فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من
قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد
فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التى تليه دون
ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان
نقف فيهما ولا نقطع على شئ منهما الا بدلالة الرابع ان
القائل اذا قال ضربت غلمانى واكرمت جيرانى واخرجت زكوتى
قائما او قال صباحا او مساء او فى مكان كذا احتمل ما عقب
بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل
فيه والمتعلق به جميع ما عدد من الافعال كما يحتمل ان يكون
المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان
العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر

وقف

فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من
الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام تأتي
بعد تمامه واستقلاله وقال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما
ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل
دليل على ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف و
لا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على
ان الفعل الذي يعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه
وانما يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب عن الاول
فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه
هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا
بالوضع العام او لعدم معرفة ماهو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف
او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه
على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين
لا الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا يدل على الاشتراك
من وضعين واما عن الثالث فبان علم الدليل المعتبر على تحتم

عوده الى الجميع واختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك
بل التردد ما هو بينه وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في
اللغة امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع
فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد
معنييهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى
قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل
المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت
زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت
الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة
راجعا اليها كلها فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان
الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف
فكذا الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم
باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم
لما لم يكن تناولها لبعض اولى من اخر تناولت الجميع وخامسها
ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما

[illegible]

ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة
من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة
اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا
ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا
مستهجنا فاقيم فيهما مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب
الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط او
استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا
لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب
للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب التاثير في
جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو
محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني
انه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس
باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه
ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد تذكر المشية

المشية في الماضي فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله و
انما دخلت المشية في الماضي في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن
النفوذ والمضي بحصر ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية
اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا
~~قيل كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة الى ...~~ ولا نقلهم الاجماع
على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة
على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا
يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك والشك
فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ
العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة
للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا
المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع
ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع
الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا
لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه

مع ذلك انه قد رادكل من يصلح هذا اللفظ لم وعن الخامس انهم كما
يسيلون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكره بما يدل على مرادهم
في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون
الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص
وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ
منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو لصحة
اللحوق والتاثير فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح
لا الصيرورة بها ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا
وبعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول
ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل
يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة فقط الثاني
ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه
ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد معنى

فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله
ان تعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يعلقه
بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره
الا المفرودة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء
بالفرود لم يجز تخصيص غيرها والضرورة الرابع انه لو رجع
الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل
وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد
لا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص
سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان
على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء يرجع   من الاستثناء
الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني الا
ثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة الاخيرة
يليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس
ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية
الا بعد استيفاء غرضه منها كالو سكت فانه يكون دليلا

استكمال الغرض من الكلام وكان السكوت يحول بين الكلام
وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة
بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب
عن الاول ان ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب
للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فلم جهة صحة لكن
تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال
اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام
معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي المتاخرين فظاهر
وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة
عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد
بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو
مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي
فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل
يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذر فان
الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما

مما لا يداني فيه شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق
الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل
حينئذ بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان
دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء
وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره
من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد ان
الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف
لهذا الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع
اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا
بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف
السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ
وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة
لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده
ويتمشى ذلك في الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية
لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال

انما هو نقض الواضع على ان لم يريد العد ولكن الظاهر ان يأتى
بدليله فى حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فلم يقع
الفراغ منه لم يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال
الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط
كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب
وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة
وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين وصح
التمسك فى انتفاء التعلق بالباقى بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه
وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة فى شئ وان تقدر
عرض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر فى صيغة الامر فانا
على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة
عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضاء ما كون الفعل
راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك فى
نفيه بالاصل لكونه زيادة فى التكليف غير انه اذا قامت القرينة
على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا فى محله غير منتقل به عنه

عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة فى الندب فقط
فهذا انما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة
بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو فى الحمل على الوجوب
وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة فى الندب وعلى بعض
الاصوليين القول بالاشتراك فى فرق الوقف انما هو بالنظر الى
نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه منه
وذلك لا ينافى الدلالة عليه بالاعتبار الذى ذكرناه وحالنا
فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم به الكل او الاخيرة
وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك
فى قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل
لم يكن خارجا عندنا عن موضع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان
مستعملا له فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص
الاخيرة ان يكون المتكلم بارادته مع الباقى متجوزا ومتعديا
عن موضع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من
عموم الوضع فى المفردات وانتفاء الدليل فى كلامه فى الواقع

على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط
على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها فى الاخراج من الجميع
لتوقفه على وجود العلاقة وفى تحققها نظر وقد مر غير مرة
ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء
فى الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهى هنا مفقودة و
الجواب عن الثانى ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة
انما يقتضى عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذا
العود الى الجميع عندنا وعند السيد محتمل لا واجب واما قوله
لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل
بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره
قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال
بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق الجميع وانه لم يكن لا انما قال علم الهدى
مشيرا الى هذه الحجة فى جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب
على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء
ما يتعلق بما تقدمه ويقتضى ان يتوقف فى ذلك كما ذهبنا اليه

اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال ان لا يجب تعليقه بغيره يقتضى
وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان
هذا الذى ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة
على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثانى فان غاية ما يدل
عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن
نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع
انا نختار عدم الاضمار وقوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد
الاستثناء اكثر من واحد قلنا تم وانما يلزم ذلك لو كان العامل
فى المستثنى هو العامل فى المستثنى منه وهو فى موضع المنع ايضا
لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل فى المستثنى
هو الا لقيام معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضى
ولكونها نائبة عن استثنى كما ان حرف النداء نائب عن انادى
وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على
المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا له حجة يعتد بها فانما ذكرهم
الائمة رضى الله عنه انهم حملوا على المؤثرات الحقيقية وضعفه

ظاهر وقد يجوز في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات
والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما نقل عن سيبويه
من النص على عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على
الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهود وحكمه فيه بالتشريك
بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحد كاعطاني واكرمني
الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان
في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك
بعض محققي المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع
سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان
العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل
على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين
متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا
فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون
الاخر وفيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي
كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين

الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن الضمير
واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث
هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو
الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف و
لا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا مناف لما
نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا
نجم الائمة ره عن الخليل وسيبويه القول بان العامل في الصفة
هو العامل في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان
الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون
ما تقدم لان تعلقه بالامرين يقتضي الغاؤه وانتفاء فائدته
فان القائل اذا قال له عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم
من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما
رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين
وقع استثناؤهما عن العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك
الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل

فلم يفد غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار
بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا
الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة من الثمانية فيفيد وذلك ظاهر و
عن السادس بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه
منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة
الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك
كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد
بحيث تصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة
وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود
الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين فانت اذا امعنت النظر
في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها اليها وتمييز الصحاح
منها من المزيف اصل ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا
تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له و
اختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق ره عن الشيخ انكار ذلك
وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة

العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى ره ايضا وله امثلة
منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات
فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل
بقي على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف و
هذا هو الاقرب عندي لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه
ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم
واستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان

تخصيص مع

الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا لانه موضوع على
المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان
مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد باللفظ
معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه من هذا
القبيل اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي
له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذ ظهر
هذا فلا يبقى في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح وا

انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني تخصيص
المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله
ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي
مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما
يستلزم التخصيص العام لكون الاول واحدا والثاني متعددا
قلت هذا مبني على ان الوضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه
حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه حينئذ
يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا
به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان
وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن
الضمير عاما فلا يلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك
الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص
هو الاضمار لان التقدير في الاية وبعولة بعضهن وكذا في
نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص
خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار

اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين
التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى
رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع
بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه
باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب
المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ ومن تبعه
ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه
دليل ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح
لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج
احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته
كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير
على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص
المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام
فلا يعدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص
به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولم يكن ثمة وجه ترجيح

لاحد المجازين على الاخر لاجرم وجب التوقف **اصل** لا ريب في جواز
تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من
مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا
انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين
فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون
دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك
الخاص واوجبية الاقوى ظاهرة وليس الامر هيهنا كذلك
فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا
فلا يصلح لمعارضته وحينئذ فلا يجب حمله عليه والجواب
منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى
من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان غلب
صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة
العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص
العمومات **اصل** لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب
بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد

الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال
العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق ره عن الشيخ وجماعة
منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد فانه قال في اثناء
كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك
دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه
ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او
منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء
كان قطعيا او ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق
لكنه بناء على منع كون الخبر الواحد دليلا على الاطلاق لان
الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة
فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب العمل به
لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب
ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل
الخاص ولغي بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم

مقاومته له فيلغى والثانى انه لو جاز التخصيص به جاز
النسخ ايضا والتالى باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص فى الازمان
والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد
لكانت العلة اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص و
هو قائم فى النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع
فى الدلالة لاندفع الدلالة فى بعض الموارد وهى ظنية
وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعى بالظنى بل
هو ترك الظنى بالظنى وبتقرير اخر هو ان عام الكتاب
وان كان قطعى النقل لكنه ظنى الدلالة وخاص الخبر و
ان كان ظنى النقل لكنه قطعى الدلالة فصار لكل قوة من
وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثانى
ان الاجماع الذى ادعيتموه هو الفارق بين النسخ
والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم
من تاثير الشىء فى الضعيف تاثيره فى القوى فليتامل

حجة المفصلين ان الخاص ظنى والعام قطعى فلا تعارض
الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان
يدل دليل قطعى على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة
الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز
عندها دون المتصل والقطعى يترك بالظنى اذا ضعف
بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز
بالجواز سواء وان كان ظاهرا فى الباقى فارتفع مانع القطع
والجواب مثل ما تقدم فان التخصيص يقع فى الدلالة و
هى ظنية فلا ينافيه قطعية المتن واحتج المتوقف بان
كلا منهما قطعى من وجه ظنى من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض
فتوقف والجواب بترجيح الخبر بان فى اعتباره جمعا
بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال الخبر بالكلية
والجمع اولى من الابطال وهذا ودفع ما قال المحقق هنا مما يعلم
نذكره فى محله من بحث الاخبار انشاء الله تعالى خاتمة
فى بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا

الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما مقترنين
اولا والثانى اما ان يتقدم العام او الخاص فى هذه اقسام
اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب حينئذ بناء العام على الخاص
بلا خلاف يعبؤ به الثانى ان يتقدم العام فان كان
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان
نسخا له وان كان قبله بنى على جواز تاخير بيان العام
فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو الحق
وغير المجوز بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط
فى جواز النسخ حضور الوقت العمل وبين راد له وهم المانعون
من النسخ قبل حضور الوقت وسيأتى تحقيق ذلك
الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى
عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور
وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص وعزاه المحقق الى
الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ابى المكارم
بن زهرة ولنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضى

يقتضى الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت
العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه
انما يقتضى دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله
مجازا فيما عداه وهو هين عند ذينك المحذورين فكان
اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير
التاخر عن وقت العمل بالخاص يقتضى نسخه والنسخ
تخصيص فى الازمان فليس التخصيص فى اعيان العام
باولى من التخصيص فى ازمان الخاص فضعفه ظاهر لان
مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف
لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك فى مسمى التخصيص
نظرا الى المعنى لا يقتضى المساواة كيف وقد بلغ التخصيص
فى الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد
خص كما مر حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان
القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو
بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان يأتى على الافراد

واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول ولجال
لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان
ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان
المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب
عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات
وذكرها بالنصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه
من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام
فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من
اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص
لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن
الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون
بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته
ويتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا
فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ هنا عن الشيخ
علله بانه لا يجوز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز

جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه
مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا
معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب عن
هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان و
ثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا
ولم يتعرض السيدان هيهنا للاحتجاج على ما صار اليه و
لعله لمثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص
القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص
ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة
وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان
الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام
كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا
قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا
وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون
مخصصا وناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما

على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص
مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون
ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فليقدم
والحال هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق
فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه
الى ان يدل دليل على وجوده والمشروط عدم عند عدم شرطه
فلا يصلح احتمال النسخ ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال
هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط
بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم
حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه
نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما
قدمنا رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر
بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا
حيث يمتنع كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل فانه

فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن
وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى
التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما
هو في العدول عنه لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال
لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا
تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام
قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما عداه من
الصور خالص من هذا الشوب وح فلا وجه لتعليل التوقف
في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من
الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم
بالتقديم على حاله في البواقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل
وان قصرت العبارة عن تاديته الا ان سوق كلامه
يا باه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير
ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر انه بجهل التاريخ لا يكون
الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها

وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى رضى الله عنه عند ذكر
احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخيره
هذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القران
مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره فى اخبار
الاحاد لانها هى التى ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى
العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة
فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذى يقوى
فى نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف على البناء والرجوع
الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه و
ما ذهب السيد اليه من التوقف هيهنا هو مذهب من
قال بالنسخ فى القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة
البناء على مذهبهم هناك ظاهر لدوران الخاص حينئذ
بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما
فيتوقف المطلب الرابع فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين
اصل المطلق هو ما دل على شايع فى جنسه بمعنى كونه حصة

حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك
والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع فى جنسه وقد يطلق
المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كان شائعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت
من الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد
من وجه اخر والاصطلاح الشائع فى المقيد هو الاطلاق الثانى
اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان
يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما فلا يحمل
احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان
المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين
ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما
او اختلف الا فى مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة
ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفى الكفر و
ان كانت الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق
على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا

عارفا فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما
ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول ان
يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان
ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا
نقله فى النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا ناسخا له
تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد
فهيهنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا ناسخا
اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين
لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق
لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه على غير ذلك المقيد و
بهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفى احتمال التجوز
فى المقيد بارادة الندب اعنى كونه افضل الافراد او بارادة
الوجوب التخييرى وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه
منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز فى لفظ المطلق
بارادة المقيد منه اما مع تساوى الاحتمالين فيشكل الحكم

بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضى للتساقط
او التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض وقد اشار
الى بعض هذا الاشكال فى النهاية واجاب عنه بما يرجع الى
ان حمله على المقيد يقتضى يقين البراءة والخروج عن العهدة
بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين
وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستقلا مع الدليل الاخر
من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ
فلانه نوع من التخصيص فى المعنى فان المراد من المطلق
كرقبة مثلا اى فرد كان من افراد الرقبة فتصير عاما
الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا
واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد
يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا
فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام
المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر اقتبح الذاهب
الى كونه ناسخا مع التاخير بانه لو كان بيانا للمطلق لكان

المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو
فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على معقته
خاص والجواب ان المعنى المجازى انما يفهم من اللفظ بواسطة
القرينة وهى هيهنا المقيد فيجب حصول الدلالة لزوم الفهم
بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها قبل
وليس الامر كذلك وسيأتى لهذا مزيد تحقيق عن قريب
الثانى ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا
مثل ان يقول فى كفارة الظهار لا تعتق المكاتب الكافر حيث
لا يقصد الاستغراق كما فى اشتر اللحم فلا يجزى اعتاق
المكاتب الكافر اصلا الثالث لا يقصد الاستغراق ان
يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار و
تقييدها فى كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد
لعدم المقتضى له وذهب كثير من مخالفينا الى انه
يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل
عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير

الاخير اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا
ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه
واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما
بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد
بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بالكسر
للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفى الاجمال واما اللفظ المركب
فكقوله تعالى او يعفو الذى بيده عقدة النكاح لتردده
بين الزوج والولى وكالمرجع الضمير حيث يتقدمه
امران يصلح لكل واحد منهما نحو زيد ضرب عمرا وابنه
لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال
فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى ذهب السيد
المرتضى ره وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهى

قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار
اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلافه
وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق
جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا فيه
حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع
ابانة الشىء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فاين
الاجمال احتج السيد بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى
ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقولون غمست
يدى فى الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته كذا بيدى وانما اعطى بانامله وكذلك
كتبت بيدى وانما كتبت باصابعه قال وليس يجرى
قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان
يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع
انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض
من هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك بان

بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين
قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال اعم
مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا فى الكل
والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة
القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الذى ادعاه
بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما يشتركان
فى تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة
وان كان استعمال اليد فى الابعاض متعارفا دون الانسان
فان ذلك بمجرده لا يقتضى الاجمال بل لا بد من كونه على
ظاهر فى الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع
خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر فى
الابانة الثانية ادعى جماعة فى المجمل نحو قوله صلى الله عليه
واله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام
لمن لا يبيت الصيام من الليل الى الامثلة المذكورة او لغويا
ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال

وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من
هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا
ونفي المسمى حينئذ ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء
وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا اجمال وان
لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد عرف ان ثبت له
حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة
والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما يفيد افادة
ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه
ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح
لم يصلح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب
المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال
لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح فهو باطل لانا نقول ليس
هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف
ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون باة

بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي
الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان
اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم
في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله
على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما
لا مجمل الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى التسليم تردده
بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرناه من
اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي
ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره
ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد الحكم اللغوي فانه يجب
صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان كالفضيلة
والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال و
الجواب ظاهر مما قدمناه الثالثة الثالثة اكثر الناس على
انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول

لنا ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه
انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب
في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم
عليكم لحم الخنزير والخمر والامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم
عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين
غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال
كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها
فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها
فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال و
الجواب ان دلالته على البعض ثابت لما عرفت من دلالة العرف
على ارادة المقصود من مثله اصل المبين نقيض المجمل فهو
متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم
او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل
الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح وبعض
الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه

سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كثير كقوله صفراء فاقع لونها
فانه بيان لقوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين
وكقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة
المأمور بايتائها والفعل منه كصلوته فانه بيان لقوله اقيموا
الصلوة وحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بتنصيصه
كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا
بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم
فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان
ذلك الفعل هو البيان والا لزم تأخيره عن وقت الحاجة
اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز
تأخير البيان عن وقت الحاجة واما تأخيره عن وقت
الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون
مطلقا وفصل المرتضى ره فقال الذي ذهب اليه ان المجمل من
الخطاب يجوز تأخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان

باقيا على اصل اللغة فان الظاهر محتمل للمجاز ايضا تاخير بيانه
لانه في حكم المجمل فاذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق
بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية
عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها
قولا اخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما
ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ
فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب
هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ
وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان
النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل المبحث
وانما ذكره في اثناء الاحتجاجات ان الاجماع من الكل واقع على انه تعالى
يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي
ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب والعجب
هذا من رغبة العلامة عن قول السيد وموافقته لذلك
القائل على وجوب جواز اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من

من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ
حتى انه في مباحث النسخ علله شرطا من غير توقف ولا اشكال وجعله
كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوجه به ظاهر
عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام وعدم
تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلي او غيره بحيث يعد ان وجهين
في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه
واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن
الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان من لم يعط الحجة حق النظر
الا التبيين له الحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا
انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى ما يخيله الخصم من قبح الخطاب
معه على ما ستسمعه وستبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض
مصلحة يحسن لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت
الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها وفيه
مع ذلك تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز
تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان

يبين له والجامع في الحال كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع
الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف
المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد ولانه فيطيع ويعصي
بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان
غير المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى رحمه الله على
جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان تعرض
فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ان فيها
وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم
غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله
فيقول له قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه
في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه
وتذره واسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك
في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من
تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال
الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا

هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد
وانه لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص
بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان
يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في
حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة
في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دليل قال
والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول له الحكيم منا العربي
افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد ولا اقتل زيدا وهو يريد
اضربه ضربا شديدا الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا
ولا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير
دلالة تدل على ذلك ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان
الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير
البيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به
الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة اذا اريد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا

ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال له عندى شئ
فانما استعمل اللفظ الموضوع فى اللغة للاجمال فيما وضع له وليس
كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ
ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثانى ان جواز التاخير يقتضى
ان يكون المخاطب قد دل على شئ بخلاف ما هو به لان لفظ العموم
مع تجرده يقتضى الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخ من ان
يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضى كونه دالا بما لا دلالة فيه
او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده
الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر
كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس
بمؤثر فى دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما
يدل لشئ يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت
الحاجة انما يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق
بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير
بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا

وهذا يؤدى الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان
الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه
ان يكون مخصوصا ويبين له فى المستقبل لا يستفيد فى هذه
الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط
ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب
ان يعتقد خصوصه الى ان يدل فى المستقبل على ذلك لان اعتقاده
للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا
الا ان يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص
وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم
او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نقض قول اصحاب
الوقف فى العموم وقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم
مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتج السيد به
على هذه الدعوى مبالغا فى تقريبه نقلناه بعين الفاظه لما
حفظنا المرام من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول
فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف

به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضى ارتفاعه حتى انه على من
الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج فى تفصيلها الى
دليل سمعى نحو قوله وهو اعلى هذا الفعل الى ان انسخه عنكم
وح فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا فى الدوام والاستمرار
وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد
استعمل اللفظ الذى له حقيقة فى غير تلك الحقيقة من غير
دلالة فى حال الخطاب على المراد ومن هنا التجا بعض اصحاب هذا
القول الى طرد المنع فى النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة العامة
فاوجب اقتران بيان الاجمالى بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور
لكن السيد ره ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مر اليه
الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من تاخير بيان المجمل
فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل
المامور به والوقت الذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان
كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية
معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز بها مراد فى حال الخطاب وهو

من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نقض مذهب
القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر فى ذلك عند احد مجرى
خطاب العربى بالزنجى فان قالوا ليس يجب ان يبين فى حال
الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا فى الخطاب
بالمجمل مثل ذلك وان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغايته
فى العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج
فى هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا الكلام ما
تعتمدون عليه فى تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان
لشئ يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف
فى الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى
العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف فى
حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ فى رفع
التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر
يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون له
طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته

لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخيرها وقلتم بنظيره قول من
يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل
بعض فوائده دون بعض وقد اجوزتم مثله فالرجوع الى ازاحة
العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عباراته بعينها وانما
نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد
عليه كلامه هيهنا وننقض استدلاله بعين ما نقض به
دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية التقرير فان مواضع الا
على نزاد تها لا يكاد يخفى على المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث
ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب
فى افتقاد استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع له الى القرينة
وان ذلك هو المائز بين الحقيقة والمجاز وفى منع تاخير القرينة
عن وقت الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت
الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل و
ما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا
مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفى احتمال التجوز وانتفائه

وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع
التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل فى الكلام
الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها
يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا انه لا نزاع فى جواز
تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام
عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة
بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم عن القرينة على ارادة
العود الى الكل كامر تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضى
صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور والذى نظن
فى موضع النزاع اعنى الاغراء بالجهل انا نا على انهم حكموا بجواز
ايقاع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع
ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا فى ذلك خلافا عن احد
وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم
من محققى العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمع
من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع

هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا عن
القرينة يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مرادة فيكون اغراء
بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص
عن المخصص الذى هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها
لا بد ان يعثر عليها فيحكم حينئذ بمقتضاها من قرينة التجوز
قلنا فى موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شئ حتى يحضر وقت
الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها و
يعمل بما يقتضيه والعجب من السيد ره انه تكلم على المانعين
من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه
حيث قال ومن قوى ما يلتزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب
بالمجمل ويكون بيانه فى الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع
الى الاصول ليعرف المراد فان قالوا انه يتوقف عن اعتقاد التفصيل
ويعتقد فى الجملة انه يمتثل بما تبين له قلنا اى فرق بين هذا القول
وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا
خوطب وفى الاصول بيان فهو متمكن كالجاهل من الرجوع اليها و معرفة

معرفة المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا
اذا كان البيان فى الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم
المراد وهو مخاطب فى هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلفا بالفعل
ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من
غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا
الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن فى الحال من معرفة
المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق فى هذا الحكم
بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذى تنتهى
اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجرى مجرى زمان مهلة النظر الذى
لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان
مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية فى
اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان فى الرجوع الى الاصول
لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى
زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعرى
كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت

اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون
موجودا فى الاصول والمخاطب مكلفا بالرجوع اليها فالذى
يجب ان يفهم المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص فى
الاصول فان قلت يتوقف من اعتقاد احد الامرين بعينه
يعتقد انه يحتمل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق
بين هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت
الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك
وانتفاء الامرين فى موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت
موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها
ففى ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة ولم يرد ظاهره
من غير دلالة على انه متجوز وهو الذى يفيت الاشكال عن
قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو
عن الدلالة فيما بعده قلنا فاذا قبل مثل ذلك فى موضع النزاع
يبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة
عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة

فانه يق عليه لا نم دلالة العرف على القبح فى الكل نعم هى فى غير محل
النزاع موجودة ومجرد الاشتراك فى مفهوم التجوز لا يقتضى
التسوية فى جميع الاحكام واما الوجوه التى استشهد بها فلا
فيها لا وقت الحاجة فى الوجه الاول وهى الانه جار عن الفعل
المهدد عليه وان للخطاب فلا بد من اقتران البيان به
ايضا فحقيقة التهديد عرفا انما يحصل عند مقارنة قرينة
للفظ فالقبح الناشى من تاخير القرينة انما هو باعتبار
عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه
تاخيرا والوجه الثانى ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا
منعنا قبح التاخير فيه وان فرضه مقارنا للخطاب سلمناه
لا يجديه والوجه الثالث ليس من محل النزاع فى شى لانه
من قبيل الاخبار وليس لها وقت الحاجة يتصور التاخير
اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف
بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة المبينة للمراد
منها حال العمل وعن موضعها يصيرها كذبا على ما هو التحقيق

تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا
التحقيق يظهر الجواب عن الثانى فانا لا نم انه بالتاخير يكون
قد دل على الشى بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع
قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت
الخطاب ثم لا نم انه هو المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة
نسلم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا لا يخ من ان يكون
دل به على الخصوص آه قلنا ما هو لم يدل به فقط على الخصوص بل
مع القرينة التى ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما
بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجردا عنها
مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا اذ من المعلوم ان
اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازى قوله حضور زمان
الحاجة ليس بمؤثر فى دلالة اللفظ قلنا ما المانع من تاثيره
بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته
ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واى بعد فى
هذا التاثير وانتم تقولون بمثله فى زمان الخطاب لانكم تجوزون

يجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلام الواحد فما
لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة الشى من اللفظ وعند
انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها
فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضى
زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير
وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور
منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده
كما يقوله هو فى وقت الخطاب فيجئ الاحتمال المنافى للدلالة
قبل الزمن او ينتفى فتحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت
الحاجة انما يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليفا آه قلنا ونحن
لا نجوز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعنى الانشاء لانه الذى
يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من
اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح
لانه لا يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة فى الخطاب بالمجمل يقتضى
مثله فى العام اذ غايته ان يصير مجملا فى المعنيين وهو غير ضائر

ولا فيما خرج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعدّ وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال والله اعلم

المطلب الخامس في الاجماع اصل

الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من امور الدينية والحق امكانه ووقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلاثة فزعم قوم منهم انه محال واحال اخرون العلم به مع تجويزه وقوم ونفى الثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحجته ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها اجدر

اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين موافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدي طايلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها عن مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطاء مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقنا وعلى هذا فالاجماع كاشف من قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها

حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة اشتراط اتفاق المجتهدين الى ههنا فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في الاثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه ره جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي

جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعلم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او بارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة ع لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا تدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المقرر في علم الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما ستذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد يناله يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فنقول ان الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من

غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف
على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا
بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب
مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر
او احاد حيث تعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلابد من ان يراد
به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه
المقارن لعصر ظهور الائمة ع وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه
حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض
علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترضهم العلامة ره
بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم الاتفاق
الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار
عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه انقطاع
هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظ كلام مراده الوقوف على

على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل ط غير ممكن عادة لا مطلقا
وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به بطريق النقل كما يصرح به
قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الثانية قال الشهيد ره
في الذكرى لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس
اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع
ومع علم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي علم عدم علم الخلاف فيهم
فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم
متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظ ذلك لان عدالتهم تمنع
من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن
معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء
بمأمون على الظنون الثالثة حكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب
الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقرب ان كان مراد قائله الحاقه
في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى الخ
لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان

اشتهارا في الروايات بان يكثر تدوينها او الفتوى بها ام لا وضعف
بنحو ما ذكرنا في الفتوى وبان الشهرة التي تحصل معها قوة
الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد
مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمان الشيخ ره كما نبه عليه
والدى ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه
وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه
في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما
جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ و
متابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها
الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قده
وممن اطلع على هذا الذي تبينته وحققته من غير تقليد
الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين الحمصي والسيد
رضي الدين بن طاوس ره وجماعة قال السيد رحمه الله في كتابه
المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن
ابي فراس قدس سره ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على

على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد
ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظه من كلام
العلماء المتقدمين اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين
لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين
اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر
ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل يردها مع ارش
النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها
مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة
قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشئ منها فالفرق وهو القول
بانه يفسخ في البعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم على
التفصيل بانه اذا كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع
والا فلا فالاول كمسألة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا
والثاني كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل
مسألة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة
المنع اذا وقع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما

٢٢٣

فی صورة الجواز لم یخالف اجماعا ولا مانع سواه فیجاز والمتجه
علی اصولنا المنع مطلقا لان الامام فی احدی الطائفتین فرضنا
قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخری علی خلافه واذا کانت
الثانیة بهذه الصفة فالثالث کذلک بطریق الاولی وهکذا
القول فیما اذا زاد اصل اذا لم یفصل الامة بین مسئلتین فان
نصت علی المنع من الفصل فلا اشکال وان علم النص فان
کان بین المسئلتین علاقة بحیث یلزم من العمل باحدهما
العمل بالاخری لم یجز الفصل کما فی زوج وابوین وامراة وابوین
فی ثلث الام ثلث اصل الترکة قال فی الموضعین الا ابن سیرین
فانه فصل وان لم یکن بینهما علاقة قال القوم یجوز الفصل
بینهما والذی یاتی علی مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع
احدی الطائفتین قطعا ولازم وجوب متابعته فی الجمیع
وهذا کلام واضح اصل اذا اختلف الامامیة علی قولین
فان کانت احدی الطائفتین معلومة النسب ولم یکن الامام
احدهم کان الحق فی الطائفة الاخری وان لم یکن معلومة النسب

٢٢٤

النسب فان کان مع احدی الطائفتین دلالة قطعیة توجب
العلم وجب العمل علی قولها لان الامام معها قطعا وان لم یکن
مع احدیهما دلیل قاطع فالذی حکاه المحقق عن الشیخ التخییر فی
العمل بایهما شاء وعزی الی بعض القول باطراح القولین
والتماس دلیل من غیرهما ثم نقل عن الشیخ تضعیف هذا
القول بانه یلزم منه اطراح قول الامام قال ویحتمل هذا ایبطل
ما ذکره لان الامامیة اذا اختلف علی قولین فکل طائفة توجب
العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخری فلو تخیرنا لا تبعنا
ما حظر المعصوم قلت کلام المحقق ره هنا جید والذی یسهل
الخطب علمنا بعدم وقوع مثله کما تقدمت الاشارة الیه
فائدة قال المحقق ره اذا اختلفت الامامیة علی قولین
فهل یجوز اتفاقها بعد ذلک علی احد القولین قال الشیخ ره
ان قلنا بالتخییر لم یصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلک
تدل علی ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخیرون و
لقائل ان یقول لم لا یجوز ان یکون التخییر مشروطا بعدم

٢٢٥

الاتفاق فیما بعد وعلی هذا الاحتمال یصح الاجماع بعد الاختلاف
وکلام المحقق هنا کالسابق فی غایة الحسن والوضوح اصل
اختلف الناس فی ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء علی کونه
حجة فصار الیه قوم وانکره اخرون والاقرب الاول لنا ان
دلیل حجیة خبر الواحد کما ستعرفه یتناوله بعمومه فیثبت به
کما یثبت غیره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدین
فلا یثبت بخبر الواحد وجوابه منع الکلیة الثانیة فان
السنة اعنی کلام الرسول صلعم اصل من اصول الدین ایضا وقد
قبل فیه خبر الواحد فائدتان الاولی لا بد للحاکی الاجماع من
ان یکون علمه باحدی الطرق المفیدة للعلم واقلها الخبر
المحفوف بالقرائن فلو انتفی العلم ولکن کان وصوله باخبار
من یقبل اخباره لیکون حجة وجب البیان منه امن التدلیس
لان ظاهر الحکایة الاستناد الی العلم والفرض استنادها الی
الروایة فترک البیان تدلیس وبالجملة فحکم الاجماع حیث
یدخل فی حیز النقل حکم الخبر فیشترط فی قبوله ما یشترط هناک

٢٢٦

هناک ویثبت له عند التحقیق الاحکام الثابتة له حتی حکم
التعادل والترجیح علی ما یاتی بیانه فی موضعه وان سبق
الی کثیر من الاوهام خلاف ذلک فانه ناش من قلة التامل و
قد یقع التعارض بین اجماعین منقولین واجماع وخبر
فیحتاج الی النظر فی وجوه الترجیح بتقدیر ان یکون هناک
شیء منها والا فالحکم بالتعادل وربما یستبعد حصول التعارض
بین الاجماع المنقول والخبر من حیث احتیاج الخبر الان الی
تعدد الوسائط فی النقل وانتفاء مثله فی الاجماع وسیاتی
ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجیح ویندفع بان
هذا الوجه وان اقتضی ترجیح الاجماع علی الخبر الا انه معارض
فی الغالب بقلة الضبط فی نقل الاجماع من المتصدین
لنقله بالنسبة الی نقل الخبر والنظر فی باب الترجیح الی وجه
من وجوهها مشروط بانتفاء ما یساویه او یزید علیه
فی الجانب الاخر الفائدة الثانیة قد علمت ان بعض الاصحاب
استعمل لفظ الاجماع فی المشهور ومن غیر قرینة فی کلامه علی

تعيين المراد بمن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يتبين
ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى
مساوات الشهرة للاجماع فى الحجية كما اتفق لذلك فلا حجر عليه ح فى الاصطلاح
به وفى ذلك نظ المطلب السادس فى الاخبار اصل ينقسم الخبر الى
متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
ولا ريب فى امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى
الملل الفاسدة فى ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضرورى
بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق
بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا
عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز
على الجملة اذ لا ينافى كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولان المجموع مركب
من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع
مع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى
فيما نقلوه عن موسى وعيسى ع انه قال لا نبى بعدى وهو ينافى
نبوة نبينا محمد ص فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على

على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدى
الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشئ وجمع كثير بنقيضه
وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضرورى لما فرقنا بين ما يحصل
منه كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا
عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف
الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثانى اقوى بالضرورة ومنها ان
الضرورى يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه
الوجوه مردودة اجمالا فلانها تشكيك فى الضرورى فهى كشبه
السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن
الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء
العشرة وهو خلافها والعسكر مما الف من الاشخاص وهو
يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثانى ان
نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم
يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه و
بين الاجماع على الاكل وجود الداعى بخلاف اكل الطعام الواحد

وبالجملة فوجودها العادة هنا وعدمها هناك ظ وعن الرابع ان
تواتر النقيضين مح عادة وعن الخامس ان الفرق الذى يجده
بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضرورى
وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل
باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضرورى لا يستلزم
الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت
هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط
بعضها فى المخبرين وبعضها فى السامعين فالاول ثلثة الاول
ان يبلغوا فى الكثرة حدا يمتنع معه فى العادة تواطئهم على الكذب
الثانى ان يستند علمهم الى الحس فانه فى مثل حدوث العالم لا يفيد
قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعنى بلوغ جميع طبقات
المخبرين فى الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر
والثانى امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبر وا به اضطرارا
لاستحالة تحصيل الحاصل الثانى ان لا يكون السامع قد سبق
بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفى موجب الخبر وهذا الشرط

ذكره المرتضى ره وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور مثنين
عليه قال السيد رضى الله اذا كان هذا العلم يعنى الحاصل بالتواتر
مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز فى شروطه
الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما
احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اى فرق بين خبر البلدان
والاخبار الواردة بمعجزات النبى ص سوى القرآن كحنين
الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واى
فرق ايضا بين خبر البلد وخبر النص الجلى على امير المؤمنين ع
الذى تنفرد الامامية بنقله والا اخترتم ان يكون العلم بذلك
كله ضروريا كما اخترتموه فى اخبار البلدان وقد اشترط بعض
الناس فيه هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فى الاضراب عنها
احرى فائدة قد تكثر الاخبار فى الوقايع ويختلف لكن يشتمل
كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام
فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة
المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين ع فى حروبه من قتله فى

غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع **اصل** وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلّت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكر غير معتاد من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه شك وهكذا الحال في كل ما يوجد من الاخبار التي تحتف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا عليّة

ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بيّن الثاني انه لو افاد العلم الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يتخلف عنه العلم واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ح فلو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد **اصل** وما عرى من خبر الواحد من القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة

ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى ره وابي المكارم بن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتأخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو متحقق بانذار كل واحد من الطوائف واحد من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البيّن تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص لكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او لينذر البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار

بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين يعلم وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باستحالة على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بيّنا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف قريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والمغرب والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب

والتحريم ومايرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لاينفكان عن
التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب
المؤاخذة فاعله فاذا انتهضت الاية بالدلالة على قبول خبر
الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل
معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا
بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد
بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا
موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين
للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب
عليه وانى لكم باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل
عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك
العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة
انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند
انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير
الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه

لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وربما
يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به
مبني على القول بحجيته فيكون ح من جملة الظواهر التي يجب
التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم على رواية
اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن
المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار
ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمان امام بعد
امام ولم ينقل عن احد منهم انكار ذلك او مصير الى خلافه
ولا روي عن الائمة عليهم السلام حديث يضاده مع كثرة
الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية
فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار
الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر
الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى
المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق ره عن

الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية
عن الائمة ع مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم
الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم
عولوا على المنقول المقبول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة
فيسلم لخصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن
النبي ص وآله الى زمن الائمة ع فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز
لانكروه وتبرؤا من العامل به ووافقونا من اهل الخلاف احتجوا
بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا
على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في
الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد
اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب
العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي
بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب
اهل البيت ع في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها
لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع

على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح
كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني
الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه
بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة
تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف
قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما
لا يحصل بشيء من ساير الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم
هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد
او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان
يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول
ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين
فينتفي بانتفائها ومثله الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه
المرتضى ره في معنى الاسباب او الشروط الشرعية كزوال الشمس و
طلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع
فان المفروض فيه كون التكليف منوطا به لا بقي الحكم المستفاد

من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة
مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد
خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمناه ولكن
ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره
الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت
حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك
التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض تلك
الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع
علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها
على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها
مع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به
لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين
خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على

المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة
وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح بان
التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة
الاصلية لمن التفت اليها بنحو ما ذكر احتج في ظاهر الكتاب
حجة القول الاخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان
الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على
ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة فهي تنافي الوجوب و
لا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد رضي
في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون
بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة
وقال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك
ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد
لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست
بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في

الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد
على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد
الله تعالى بالعمل بالاخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار
الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره و
قال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه
تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل
مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر
لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان
نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط
لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان
الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة
المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن
جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان
الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى
الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج

الاحتجاج بالايات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل
وقد وجد كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق في
الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها
للكفار على ما كانوا يعتقدونه واية النهي محتملة لذلك ايضا
ولغيره مما ينافي عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع
النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه
ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة المشار
اليه واي اجماع او ضرورة تقتضي بمشاركتنا لهم في التكليف
بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنا ودونهم و
هذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره المرتضى في جوابه اولا ان
العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا
غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله لم
نقض لغرض اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا
وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل
العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد

الان مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور
[illegible]
الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان و
لعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل
تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم
المعصومين صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن
الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على
العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه
فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون
في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق
ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع وذكر كلاما طويلا
في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا
امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ما ذكرناها
تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة
لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه

الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان
واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء
بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره
في غير موضع من كلامه ايضا فيستوي حينئذ الاخبار وغيرها
[illegible]
من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام
الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف
العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة
لنا الان الى تحمل مشقة البحث عن قيامه وعدمه على العمل
بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب
المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا
معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة
وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم
مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند
مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع
بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة من تقريره
قوله وبين ما حكيناه ... تقرير ... سلطان

قوله ما ذكرناه ... يكون نقلها رجال التواتر ... سلطان

فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما علمه
من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن
طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم
القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من
كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث
حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في مسائل
الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة للمرتضى والانصاف
انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب
يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلام
واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المتعاضدة لها
متيسرة كما اشار اليه السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر
المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وقد تفطن المحقق من
كلام الشيخ لما قلناه بعد ان نكر عنه في حكاية الخلاف فانه
عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج
القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر

بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند
التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت
عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه
امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي في كلامه ويدعي اجماع
الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان
الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة
بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه
سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكر هناك
وزاد تقريبهما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام
الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه
واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان
يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق
الخبر لا لما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم
بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر وحرصا
عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل

على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها
حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه
وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرفنا اليه فان
في بقية الوجوه لا سيما في الاخير كفاية انشاء الله **اصل**
وللعمل بخبر الواحد شرائط كانها يتعلق بالراوي الاول
التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا
والحكم في المجنون وغير المميز ظ ونقل الاجماع عليه من الكل
واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل
الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا
على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في
المقيس عليه اولا وسلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من علم
في القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول
رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان للفاسق
باعتبار التكليف خشية من الله ربما منعته عن الكذب و
الصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب

الكذب ولا يستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه
هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ
لما سمعه قبله فقبولها حيث يجمع غيره من الشرائط لوجود
المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية
ما يقدم مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عند في
اشتراطه لقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ وهو شامل
للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف المتأخر بالثاني
الايمان واشتراطه هو المشهود بين الاصحاب وحجتهم
قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ وحكى المحقق عن الشيخ
انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا
يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله
ابن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى و
بما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق
بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء
والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في كتبه الكثيرة في الخلاصة

من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب وحكى والدي
في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سالت والدي
عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته
لقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ الاية ولا فسق اعظم من
عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان
من الناووسية هذا والاعتماد عندي على المشهور الشرط
الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر و
الاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط
هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم الميل
الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة
ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا
عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة
على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه
الدعوى ونطالبه بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع
التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى

غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق
مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي
هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي
العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط
لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا
فالفسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه
او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في
حقيقته ووجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف
لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والفحص
عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ
رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال
والفحص عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من
سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية
هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على
ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا

ومن البيّن ان الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر
يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث
لا حاجز معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها
في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية وجوب
التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر
فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي ملاحظة
نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان
القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة
بين الفسق والعدالة وقد تبيّن فساده واما قول الشيخ فلا
تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل
الذي ادعاه ولو لم نقل دليلا تخصصنا به عموم ظاهر الاية
لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل
اولا بمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى الاثبات وبتقدير
التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان علمهم
انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن

من الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها
لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييل
نفي الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان
انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرنا انما يتم فيمن
بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب و
الواقع في رواية الاخبار التي هي في محل الحاجة الى هذا
البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن
احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن
في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب
الفسق ولا يكون له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك
غير ممتنع وح يثبت الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراط
العدالة مطلقا وحلّه ان الواسطة المذكورة وان
كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها
متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة و
لا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة

سلّمنا لكن التعليل الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر
الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له بمشاركته
الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال
الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في
خبر الفاسق وسياق العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى
كل محل توجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه
فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما
يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في
الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي
عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير
ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع
منه كثيرا على سبيل الخطا غالبا فلو عرض له السهو نادرا
لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق فلو كان زوال
السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم
من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر اصل في

تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة
بحيث تظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث
يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين
العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة
وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من
التعدد قولان اختار اولهما العلامة في تب وعزاه في ية
الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها
الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهل عندي
هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها
كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم
بها والبينة تقوم مقامه شرعا وتغني عنه وما سوى
ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل
شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل
الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين
فاحتج بعموم المفهوم في اية ان جاءكم فاسق نظرا

الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلا
لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به و
الجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على الشروط
فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ذلك ولكن الشرط في قبول
الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى
المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على
مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة ظاهر في الاحكام
الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان بينة اذ اكثر
شروطها يفتقر الى المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى
شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد ومن العجب
توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه
ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا
والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي
زيادة الشرط يناسب طريق اهل القياس فكانه وقع في
كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس

بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض
العامة حكاية عن بعض اخرهم ان الاكتفاء بالواحد
في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان معنى
اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية
من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على
العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بينا انفا
وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا
وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة
تؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان
الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف
قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان
خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها
توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر
فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة
لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين

اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص
الاية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف وتخصيصها لازم
وان اتفقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان
تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد
على ان التعلق في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا
عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل
والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه
والمختار في المقامين واحد **اصل** اختلف الناس في
قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم
بالقبول فيهما وصار اخرون الى خلافه فاوجبوا
ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون
التعديل ورابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال
الى اعتبارات هينة ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض
لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها الا ان المتعرض
منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي

استوجهه العلامة ره هنا هو ان المزكي والجارح ان
كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر
السبب فيهما وذهب والدي الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث
يعلم عدم المخالفة فيما به تحقق العدالة والجرح ومع انتفاء
ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى
ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه
العلامة ره **اصل** اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر
الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول
المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا
بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا
صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن
ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس ره
انه ان كان مع احدهما رجحان بحكم التدبر الصحيح باعتباره
فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه
فائدة اذا قال العدل حدثني عدل لم يكتف في العمل بروايته

على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدل
ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار والدي ره وذهب
المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال انه اذا قال
اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه
بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة
بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول
وان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى
الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا
كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي
لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول وستعلم لكن التعديل بل
انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال
مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع
الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل
غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير
من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث على كلها

كما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على الظن انتفاؤه كما سبق
التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا
فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من
هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده
غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند و
النظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح **اصل** لا بد
للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل
منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم ع نفسه ظاهر معروف
واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من
لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه
القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون
ذلك اجازة رواية كتاب ونحوه ويحكى من بعض الناس
انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه
وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان
لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل

الخلاف في كليهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز
له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول
بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي
بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف و
نحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه
بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة
فلا مانع منه ومثله آت في القراءة على الراوي لان الاعتراف
اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم
ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم
ان جماعة من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول
الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة
عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى ره
فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت
مقيدة حيث قال فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني
قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظة حدثني ليست

ليست على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من
لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك
فكانه نفى ما اثبت وهذا من السيد ره في غاية الغرابة فانه
سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند
الحقيقة وتناقضها وانما كان معنى حدثني ما ذكره فقوله
بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ
بل مجازه وهو الاعتراف بما قرئ عليه لشبهه المراد بالحديث
لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة ره هذا الكلام
عن الشهيد في النهاية وتنظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء
حدثني حال انضمامها الى لفظة قراءة انه سمعه وادرك نطقه
به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما
ذهب اليه السيد واتفاق ما عداه من علمائنا على صحة اطلاق
المقيد على القراءة مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله
في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد المعنى الثاني لجواز
الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي لها حدثني واخبرني

وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار
تفصيلا وقد عزي الحجيج من العامة القول به وهو بالاعراض عنه
حقيق هذا ويظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام سيد المرتضى
القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر
الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه
ذلك اجازه له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة
وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز
على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه
نفي جواز الرواية بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل
ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه
اجاز ان يقول من قرا الحديث على غيره ممن قرءه عليه فاقر به حدثني
واخبرني واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه
اذا قرء عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب
الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له
بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني

اخبرني انه نقل حديثا واخبر عن ذلك وهذا كذب لم يجز وذكر
بعد هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره ويقول له في
كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرءه
عليه ويعترف به لمن في علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب
الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني
ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن ان
يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية
مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز
العمل به عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروى فيقول
اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله
كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص
الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك
في القراءة على الراوي كما عرفت فما عنده في هذا الوجه سواء
وتفاوت عبارته في التادية عن القبول فيهما حيث صرح
بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع

شك نظر منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة
القراءة والامر كما قد لك وقد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك
العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة
بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما
بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن
الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ ابقاء
اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم الصلوة والسلام و
ذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه
في الاستغناء عن الاجازة ربما انحى في غيرها من باقي وجوه الرواية
غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وتنبيهه
من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك
ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن
يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها على غره **اصل**
يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل بالمعنى عارفا

عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل
في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف على
مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه
وليس له دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها
ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي
عبد الله عم اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال
ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه
قص القصة الواحدة بالالفاظ مختلفة ومن المعلوم
ان تلك القصة اما وقعت بغير العربية او بعبارة
واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل
وان تغاير اللفظ **اصل** اذا ارسل العدل الحديث بان
رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة
راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن
بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة
والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار الاكثر

وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل
الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية
في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه و
حكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة العامة ثم قال وهو قول
محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق ره اذا ارسل
الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي
الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون
لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة
عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد
فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها و
هي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجيته
من غير اشعار بالقبول والرد لنا ان من شرط القبول
معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع
النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل
عنه وهو غير مقبول لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن

عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل
فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان
يكون له جارح لا يعلم كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه لا
يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف
ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن
ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي
بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادة على مجهول العين
وقد علم حاله وان كان مستندا الى الاستقراء لمراسيله والاطلاع
من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى
الاسناد ولا نزاع فيه والعجيب ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج
على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان
عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية
الفرع عنه وليست تعديلا لان العدل قد يروي عمن لو سئل
عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى

عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي
لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة
فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين
ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في غاية
البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما الشيخ
فيرد على اولهما ما ورد على العلامة ره وعلى اخرهما ان عمل الطائفة
يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه
حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل
عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن
ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي
ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وسلم يقتضي
صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه
تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور
فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه
فلا نطيل بتقريره تتمة ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال

احوال رجاله في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط
وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم
الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل
الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ
مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الاتصال
الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من
وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا
عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة
للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار
فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك
بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال
حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني
الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من
غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة في جميع المراتب او
بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على

بسم الله الرحمن الرحيم ذو الطول
ذو الطول ذي الطول ذو
الطول ذو الطول
ذو الطول
ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل
ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل
وجعلنا لكم فيها معايش
قليلا ما تشكرون

العجل	العجل
العجل	العجل

قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من
ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب فلم يشتمل
باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا
يستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في نبيك الصحيح
الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان
يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول و
هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لانه له اقساما اخر
شتى وكلها يرجع الى هذه الاقسام الاربعة وليس هذا موضع
تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران
الفاظها على السن الفقهاء المطلب السابع في النسخ اصل
لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف
لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه
بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لم يفعل وهو
على انه الارجح من العامة وحكى المحقق عن المفيد القول
بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف

الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى بتعلق النهي
بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا
والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا
وهو ظاهر الاستحالة ولان فعل الواحد اما حسن او قبيح
فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان
يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه
موضع النزاع الثاني انه تع امر ابراهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه
عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روى ان النبي صلى الله عليه وآله
امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى الخمس
وذلك نسخ وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد يتعلق
بنفس الامر والنهي في ان الاقتصار عليهما من دون ارادة
الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات معلقان
على المشية ولا نم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم ع
لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كا

يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض
المامور به لكان مصدقا للبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك
وعن الثالث ان المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا
على الانبياء عليهم السلام بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة
وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان حسنا
كانا كذلك والا قبحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا
فلا يكون مامورا به وينتفي النسخ حينئذ اصل يجوز نسخ
كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه
ولنسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا نعرف فيه من
الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه و
انكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لم يلتفت اليه ولا ينسخ
الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان
خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم
للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى
بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع وما اصل

اصل الجواز فموضع وفاق ولدى البحث في ذلك قليل الجدوى
فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز نسخه
والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن
استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال المرتضى رضي الله عنه اعلم ان
مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا و
لا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي
فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان لقائل
ان يعترض فيقول اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة في كل
حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه
العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في
الاحوال كلها مستقر لان الله تع امر باتباع المومنين وهذا
حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي صلى الله عليه وآله وسلم
اخبر على مذهبهم بان امته لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت في
سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كادلة الكتاب
والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي

يثبت بها فالمانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع
الوحى ثم ينسخ باية تنزل او ثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع
الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ان ما
ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى
المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع
دليل عقلى والنسخ لا يكون الا بدليل شرعى فلا يتحقق النسخ
فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال
الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعى فيكون
الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره فى هذه
الوجوه اشكال والذى يجئ على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه
بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة
فيه فجاز حصول مثل هذا فى زمن النبى ص ثم ينسخ ذلك الحكم
بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز النسخ الحكم المعلوم من
السنة او القران باقوال يدخل فى جملتها قول النبى ص وهذا
الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى اصل

اصل معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل
الشرعى بدليل اخر شرعى متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول
ثابتا فعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا
للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول
جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة
على الصلوة الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر
الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس فى
ان زيادتها هل هى نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا
مستفادا من دليل شرعى كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم
من تفسيره وقال المرتضى ان كانت الزيادة معتبرة لحكم المزيد عليه
فى الشريعة حتى لو يصير وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان
عاريا من كل من تلك الاحكام الشرعية التى كانت له او بعضها فهذه
الزيادة يقتضى النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل
الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية
لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلها عليه اولا

لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما او يجب عليه استينافهما الان مع هذه
الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وسلام ومع فقد هذه الزيادة
لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضى تغير الاحكام الشرعية بهذه
الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة
واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا
لمثل الحكم الشرعى المستفاد بالدليل الشرعى فبتقدير ان يكون ذلك الحكم
مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع
البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد فى الزيادة
على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ
لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا
بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب التعقيب للتشهد الثانية
يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا لتعجيله اذ لم يرفع الدليل
شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبين
غاية ما فى الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما الى شئ اخر
بانضاف غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها

بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزاتا بعد ان كانتا مجزيتين
فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا
ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعى لكان المنسوخ اجزاؤهما
منفردين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان ثمرة هذا الخلاف
فى جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل
المقطوع به فكل ما يثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا غاية
التحقيق انه حقيق كغيره من اثار الكثير مباحث هذا الباب المطلب
الثامن القياس والاستصحاب اصل القياس هو الحكم على معلوم
بمثل هذا الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما فى علة الحكم فموضع
الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا
وعلة وهى اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على
منع العمل بالمستنبطة الا من شذ منهم وحكى اجماعهم فيه غير واحد
وتواتر الاخبار بانكاره من اهل البيت ع وبالجملة فمنعه بعد من
ضروريات المذهب واما المنصوصة ففى العمل بها خلاف بينهم و
المرتضى المنع منه ايضا وقال المحقق ره اذا نص الشرع على العلة

وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما علاه تلك
العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال
العلامة الاقوى عندى ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها
في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابع
للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا انص على ان هنا انها
الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت العلة لكونها مسكرة
يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون
قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب
بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز
مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل
خاص حتى هو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية
سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد
عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها
سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة يكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء
القيد لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه

لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك
الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى تقتضي
المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها
امرا آخر يتاتى فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطاله
من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك
عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم
انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار
انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة
اين وجد لكنه ليس بقياس لانا نعلم بان الاسكار من حيث
هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله
ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم
يكن جعل البعض فرعا والآخر اصلا اولى من العكس فلا يكون
هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال
النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر
لكونها مسكرة يحتمل ان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم

والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان
التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع
في ان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة هل هو بمنزلة علة التحريم
الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان التعليل بالعلة هل
يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه واقول
كان العلامة رحمه الله لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك
حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى
وكلام المرتضى صريح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان
علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة
فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما
داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل
المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال
وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي
معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما
دون درهم في حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله

لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص
على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى
النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول انا لم نوجب
النص على التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو
ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على ما ذكرنا
في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم من جعل
الحجة ما ذكره هو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد من المانعين
اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق رحمه الله ووجهه
يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما
حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة حيث لا يشهد الحال بخلافه
الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الدواعي او وجه المصلحة
اصل ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة الى ان
تعدية الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى الزائد عنه من
باب القياس الجلي وانكر ذلك المحقق رحمه الله وجمع من الناس واختلفوا
في وجه التعدية فقيل انه بدلالة مفهوم الخطاب عليه وسموه

بهذا الاعتبار ومفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه
موافقا الحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون
غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف
ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول لحن الخطاب ايضا و
الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع
من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق حجة الذاهبين الى كونه
مظنونا قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود
من الحكم كالاكرام في منع التأفيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به
ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب يعتبر لاثبات
الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم
المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان
قياسا لما قال به النافي له ورد بانه لا نافي للقياس الجلي اعني ما فيه
فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس و
يجعله للحجة على انه ليس بقياس حجة النافين القطع بافادة الصيغة
في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب

فعلها بعدها استصحاب الحال الاول ام يستانفها بالوضوء
فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج
المرتضى عليه بان نفي استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير
دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احديها
وواجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة

واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر
فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا
استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو الحال الاولى فقط و
الثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل
وجرت هذه الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من
دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم الاولى الا بدليل فكذلك الثانية
ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره
الا المانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع و
حدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى
مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب
بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى
وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار
وهل تعلق بشرط مراعى ولم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت
في الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية
موجود واتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية

فالحالتان مختلفان وقد ثبت في العقول ان من شاهد
زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في
الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت
الرؤية بمنزلة كونه عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضا
بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام
فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان فقد الماء لم يغير الحكم
الدلالة ثم قال ومثل ذلك مجيب من قال فيجب ان لا يقطع
مخبر من اخبارنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على
استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل
اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا عنه
على ساحل البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر
متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول
ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا فيجب الحكم
بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على
هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلانه انما هو احتمال الحدث

بهذا الاعتبار ومفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه
موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون
غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف
ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول لحن الخطاب ايضا
الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع
من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق حجة الذاهبين الى كونه
مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود
من الحكم كالاكرام في منع التأفيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به
ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب يعتبر لاثبات
الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم
المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان
قياسا لما قال به النافي له ورد بانه لا تنافي للقياس الجلي اعني ما يعرف
فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس
بجعله للحجة على انه ليس بقياس حجة النافين القطع بافادة الصيغة
في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب

واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الفرعي لا الجلي
فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد
اذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هيهنا
لفظي لا طائل تحته اصل اختلف الناس في استصحاب الحال
وحاصله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على
انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب
ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل فالمرتضى وجماعة من
العامة على الثاني ويحكى عن المفيد رحمه الله المصير الى الاول وهو اختيار
الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء في اثنائها
فالاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على
فعلها بعدها استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء
فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج
المرتضى عليه بان في استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير
دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احدهما
وواجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة

مايوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارض احتمال العلم فيكون
كل واحد منهما من نوعا بمقابلة فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع
الثانى ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا فقلب من الا
الذات الى الاستحالة فيجب ان يكون فى الزمان الثانى جائز البقو
كما كان اولا فلا يفعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من حد
الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون
بقائه ارجح من عدمه فى اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب
الثالث ان الفقهاء عملوا بالاستصحاب الحال فى كثير من
المسائل والموجب للعمل هناك موجود فى موضع الخلاف
وذلك كمسئلة من يتيقن الطهارة وشك فى الحدث فانه يعمل على
يقينه وكذلك بالعكس ومن تيقن طهارة ثوبه فى حال بنى
على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد شهادة بنى على بقائها حتى يعلم
رافعها ومن غاب غيبته منقطعة حكم ببقاء انكحته ولم يقسم
امواله وعزل نصيبه من المواريث وما ذاك الا لاستصحاب
حال الحيوة وهذه العلة موجودة فى مواضع الاستصحاب فيجب

فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء
الحكم مع علم دلالة الشرعية على ما يقتضيه البرائة الاصلية
ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق
ذكر فى اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكى عن المفيد ره وقال انه
المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب
عنها وقال بعد ذلك والذى نختاره نحن ان ننظر فى الدليل
المقتضى لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء
باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطى مطلقا
فاذا وقع الخلاف فى الفاظ التى يقع بها الطلاق كقوله انت خلية
وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل
الوطى ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان
استدلالا صحيحا لان المقتضى للتحليل وهو العقد اقتضاه
مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضى لا يقال المقتضى هو العقد ولم يثبت
انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطى

لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضى لا الى
دوام فيجب ان يثبت الرافع فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعنى به امرا
وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه
عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر
كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويفصح عنه
حجة المرتضى فكانه رحمه الله استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة
فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار فى المعتبر قول المرتضى و
هو الاقرب المطلب التاسع فى الاجتهاد والتقليد اصل
الاجتهاد فى اللغة تحمل الجهد وهو المشقة فى امر يقال اجتهد
فى حمل الثقيل ولا يقال ذلك فى الحقير واما فى الاصطلاح فهو
استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن بحكم شرعى وقد
اختلف الناس فى قبوله للتجزية بمعنى جريانه فى بعض المسائل
دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى
فى بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد اولا ذهب العلامة

فى التهذيب والشهيد فى الذكرى والدروس ووالدى فى
جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثانى
حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد
ساوى المطلق فى تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل
له فيها وح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون
بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل
ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون
بان المفروض حصول جميع ما هو دليل فى تلك المسئلة بحسب ظنه
وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق
عندى فى هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل
دون بعض على وجه يساوى استنباط المجتهد المطلق لها غير
ممتنع ولكن التمسك فى جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة
فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة فى
العمل بظن المجتهد المطلق هى قدرته على استنباط المسئلة لكان الالحاق
من باب منصوص العلة ولكن الشأن فى العلم بالعلة لفقد

النص عليها ومن الجائز ان يكون في قدرته على استنباط المسائل
كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو بكمال
القدرة القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد من احتمال
الخطا من الناقصة فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل في
ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه
وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاعات
يحصل دليل ظني يدل على مساواة المتجزي للاجتهاد المطلق
وعماد المتجزي عليه بقطع الله ولا تجزي في مسئلة التجزي
وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد
المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه بالاجتهاد
ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة
بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان
شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف **اصل**
وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف
جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية

الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة معاني الالفاظ العربية
ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع
الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والصرف ومن الكتاب
قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن
عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة
الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة
ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها
وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان
يكون عالما بالمطالب الاصولية من الاوامر والنواهي والعموم و
الخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها
وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان
يكون ذلك كله بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها
من الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرائط
البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية
تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك

يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى
قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان
جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف
عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف
بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات
كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على
ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين
بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو
حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة
الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا
الزمان طريقا يحصل به الدربة فيه ويتعين على التوصل اليه
ما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد
المطلق على امور وراء ما ذكرناه من الخيالات التي تشهد البديهة
بفسادها والادلة التي تقضي الضرورة بكذبها **اصل** اتفق
الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في

العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ
اثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ
مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف
وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها
دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان
كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ
الوسع فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعبأ به نعم اختلف
الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا
لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد
فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها
واحد لان لله فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره
مخطئ معذور وهذا القول اقرب الى الصواب وقد جعله العلامة
في النهاية رأي الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف فيه بينهم
وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير
طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها

من الاشكال اوفق لمقتضى الحال اصل والتقليل هو العمل بقول
الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مجتهد مثله و
على هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي
الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره نظرا
بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا عيب في تسمية المقلد العامي بقول
المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر واذا تقرر هذا فاكثر العلماء على
جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما
بطرف من العلوم وعزى في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب و
فقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم
اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة
الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة
وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص
محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب
اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا
مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان

لكان ذلك ما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما
قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي
الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان ذلك
متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين
وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه اصل والحق منع التقليد في
اصول العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من
اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على ذلك فلا التفات اليه
اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل
ذكر الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطا
موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالف الاكثرون و
احتج ره باتفاق الفقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي
مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة ولا يقال
قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل
المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف
بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما

لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول
تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك قبح ولان النبي صلى الله عليه واله
وسلم كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام
ولا يلزمه بها بل يامر بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة
وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ
على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشئ لان تحرير الادلة
بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم
بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا
يحصل بايسر نظر فلذلك لم يتوقفوا في قبول الشهادة على استعلام
المعرفة ولم يكن النبي صلى الله عليه واله وسلم يعرض الدليل على الاعرابي في
المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج و
ارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير اصل ويعتبر في
المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا
وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمعاشرة

بالمخالطة المطلقة او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة
المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لاتضاح شرعية
الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما يخفى
على المتامل وعظيم من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة ره
قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله
لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان
يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل
هذا الظن بروْيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع
المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكفي العامي
بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا اقبال
العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا
في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط
المعتبرة من ممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب
الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر
كما ترى وكلام المحقق ره هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى

البيان واحتجاج العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا
فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على
تقدير العموم لابد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى
بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره
بل على عدم جوازه وح فلابد في العلم بحصول الشرائط او ما يقوم
مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الوا فقة
لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه
ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء
في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة والديانة
ايضا قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان
يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم
الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من
التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الادب
اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر وكذا
مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استوائهم

استوائهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء
وان كان بعضهم في العلم ارجح والعدالة من بعض تعين عليه
تقليده وهو قول الاصحاب الذي وصل الينا كلامهم وحجتهم
عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس
القول بالتخيير ههنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب
ولو ترجح بعضهم بالعلم وبعضهم بالورع قال المحقق ره يقدم
الاعلم لان الفتوى مستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي
عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان
الاخر وهو حسن اصل ذهب العلامة في التهذيب الى
جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع
من ذلك المحقق ره فعد في شرائط تسويغ الفتوى ان يكون
المفتي بحيث اذا سئل عن علية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى بجميع
اصوله التي يبتني عليها وقال فموضع لو افتى المجتهد عن نظر
في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز
له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى

الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان
ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب
على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجب الاستيناف
عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر اصل لا نعرف خلافا
في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه
ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحايض الى
الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع
منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق
على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام
الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا يستحق ان يذكر ويمكن
الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا او للزوم
الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح
دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص
بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في
الجملة وهو الحي على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة

المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد و
حينئذ فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر و
ان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن
الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع
الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض
الاصحاب اصل في التعادل والترجيح تعادل الامارتين ان امتنع
ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم
بتساقطهما الدليلين عند المجتهد والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل
التعادل مع الياس من الترجيح يقتضي تخييره في العمل باحدهما بكل وجه لوجوب
المصير اليها ولا مثل التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض
الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار لا جرم كانت وجوه
الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند و
يحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما
اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ
العدل الاكثر ابعد من الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا

فانا انضم الى غيره قوى حتى ينتهى الى التواتر المفيد لليقين الثانى
رجحان فواهدى احدهما على راوى الاخر فى وصف يغلب معه ظن
الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق
رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة
قدمت ما رواه محمد بن مسلم و بريد بن معوية والفضيل بن يسار
ونظائرهم على من ليس له حالهم قال و يمكن ان يحتج لذلك بان
رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل الخبر
على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسايط وهو علو الاسناد
فيرجح العالى لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه
اقل قال العلامة فى نهج علو الاسناد وان كان راجحا من حيث
انها كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل
الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطاء والغلط
فى العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة فى الخبرين
او تساووا فى الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات الاكثر
اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشئ لان تاثير الندرة غير معلوم

غير معقول واشتراط الاتحاد او المساواة فى الصفات مستلزم لكثر
لان المفروض فى باب التراجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح
وهو انما يكون مع استواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ايضا وربما
ترجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا فى غاية
الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروى بلفظ
المعصوم على المروى بمعناه وحكى المحقق من الشيخ انه قال
اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان الذى
المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك
ينبغى ان يوخذ المروى لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق لانه ابعد
من الزلل والعجب منه كيف رضى من الشيخ بالتفصيل الذى حكاه
عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة و
تعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضى التقديم مطلقا لا
مع عدم الضبط والمعرفة فى راوى المعنى كما شطره الشيخ ومنها
الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون
لفظ احد الخبرين فصيحا والاخر ركيكا بعيدا من الاستعمال

فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح
خلافا للعلامة فى التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه
افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة فى احدهما بان يتعدد جهات دلالته
او يكون اقوى ولا يوجد مثله فى الاخر فيرجح متاكد الدلالة امثلته
ما جاء فى بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله
قصر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
وثالثها ان يكون مدلول اللفظ فى احدهما حقيقيا وفى الاخر مجازيا
وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح
التجوز اعنى العلاقة فى احدهما اشهر او اقوى واظهر منه فى الاخر
فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة
احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط من اخر والاخر
موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس هيهنا وجوها
اخر كثيرة والمقبول منها داخل فى عموم ما ذكرناه وان كان فى كلام الكل
مفردا بالذكر كترجيح العام الذى لم يخصص والمطلق الذى لم يقيد
على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه

فيه على الحكم وكترجيح ما يكون فيه اللفظ اقل احتمالا على ما
هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان و
وجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة
على المجاز والثانى الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان
التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور
الخارجية وهى اربعة الاول اعتقاد احدهما بدليل اخر فانه
يوجب رجحانه على ما لا يؤيده دليل الثانى عمل اكثر السلف باحدهما
فيرجح به على الاخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة على احد
الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام فى جملتهم
لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث
مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف
عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق
وهو اختيار الشيخ ره حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف
للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه
والموافق ويسمونه بالمقرر حكم معلوم بالعقل فكان

اعتبار الاوّل اولى والثّانى انّ العمل بالنّاقل يقتضى تقليل
النّسخ لانّه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرّر فانّه يوجب تكثير
لانّه التزم حكم النّاقل بعد ان التزالنا حكم العقل وحجّة الثّانى انّ حمل
الحديث على ما لا يستفاد الّا من الشّرع اولى من حمله على ما يستقلّ العقل
بمعرفته اذ فائدة التّأسيس اقوى من فائدة التّاكيد وحمل كلام
الشّارع على الاكثر فائدة اولى فالحكم بترجيح النّاقل يستلزم الحكم
بتقديم المقرّر عليه وذلك يقتضى كونه واردا حيث لا احتياج اليه
لانّ مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التّاكيد
وقد علم مرجوحيّته بخلاف ما اذا رجّحنا المقرّر فانّ
ترجيحه يقتضى تقدّم النّاقل عليه فيكون كلّ منهما
واردا فى موضع الحاجة امّا النّاقل فظاهر وامّا المقرّر
فلوروده فيؤسّس ما رفعه النّاقل فيكون هذا اولى
وكلتا الحجّتين لا تنهض باثبات المدّعى قال المحقّق ره
بعد نقله للقولين وحاصل الحجّتين ونعم ما قال الحقّ
انّه امّا ان يكون الخبران عن الرّسول صلّى الله عليه وآله

وسلّم او عن الائمّة عليهم السّلام فان كان عن النّبى صلّى الله
عليه وآله وسلّم وعلم التّاريخ كان المتأخّر اولى وسواء
كان مطابقا للاصل اولم يكن ومع جهل التّاريخ يجب التّوقّف
لانّه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا
وان كان عن الائمّة عليهم السّلام وجب القول بالتّخيير
سواء علم تاريخهما او جهل لانّ التّرجيح مفقود فيهما
والنّسخ لا يكون بعد النّبى صلّى الله عليه وآله وسلّم الرّابع ان
يكون احدهما موافقا لاهل الخلاف والآخر مخالفا فيرجّح المخالف
لاحتمال التّقيّة فى الموافق وقد حكى المحقّق عن الشّيخ انّه قال اذا
تساوت الرّوايتان فى العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول
العامّة ثمّ قال المحقّق والظّاهر انّ احتجاجه فى ذلك برواية
رويت عن الصّادق عليه السّلام وهو اثبات لمسئلة
علميّة بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انّه قد طعن
فيه فضلاء من الشّيعة كالمفيد وغيره فان احتجّ بانّ
الابعد لا يحتمل الّا الفتوى والموافق للعامّة يحتمل التّقيّة

فوجب الرّجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلّم انّه لا يحتمل
الّا الفتوى لانّه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام
كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التّاويل مراعاة لمصلحة
يعلمها الامام وان كنّا لا نعلمها فان قيل ذلك يسدّ
باب العمل بالحديث قلنا انّما يصار الى ذلك على تقدير
التّعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا
فلم يلزم سدّ باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف
امّا اوّلا فلانّ ردّ الاستدلال بالخبر بانّه اثبات
لمسئلة علميّة بخبر واحد ليس بجيّد اذ لا مانع
من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الآحاد نعم هذا
الخبر الّذى اشار اليه لم يثبت صحّته فلا ينهض
حجّة وامّا ثانيا فلانّ الافتاء بما يحتمل التّاويل
وان كان محتملا الّا انّ احتمال التّقيّة على ما هو المعلوم
من احوال الائمّة عليهم السّلام اقرب واظهر و
ذلك كاف فى التّرجيح فكلام الشّيخ عندى

عندى هو الحقّ قد فرغ من تسويد هذه
النّسخة الشّريفة فى يوم الجمعة من غرّة شهر شوّال
المعظّم اللّهمّ اغفر لنا ولوالدينا ولجميع المؤمنين
والمؤمنات فى سنه ١٢٤٦

وملتمس از برادران ايمانى ان ست كه اين حقير و الاعنى
اسمعيل بن جمشيد بيك الكرمانى را بدعاى خير
ياد آورى نمايند تمام شد

٢١١